ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XIX, zeszyt 1 - 1971

MARIAN KURDZIAŁEK

ŚREDNIOWIECZNE DOKTRYNY O CZŁOWIEKU JAKO OBRAZIE ŚWIATA*

Według świadectwa Ewangelisty Chrystus polecił Apostołom: „Praedicate Evangelium omni creaturae"[1]. Św. Paweł pisał w liście do Rzymian: „Nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat [...] Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc"[2]. Niektórzy teologowie i egzegeci, zarówno starożytni jak i średniowieczni, odnosili określenie omnis creatura do człowieka. W rezultacie dochodzili do wniosków, że człowiek jest w swej istocie nie tylko obrazem i podobieństwem Boga, ale także całego stworzenia, a nawet, że jednoczy on w swojej naturze to wszystko, co przez Boga zostało stworzone.

Zarysowująca się w oparciu o sformułowanie omnis creatura wizja człowieka wydawać się musiała głoszącym ją teologom i egzegetom tym bardziej prawdopodobna, ponieważ zgadzała się, co do sensu, z relacjami Księgi Rodzaju, z których wynikało, że Bóg uwieńczył swe dzieła przez stworzenie człowieka, że wprowadził go do gotowego już świata, że powierzył mu panowanie „nad rybami morskimi i nad ptactwem powietrznym i nad zwierzętami i nad wszelką ziemią i nad wszelkim płazem, który pełza po ziemi"[3]. Otóż, tak wielkie wywyższenie człowieka przez Boga stawało się jeszcze bardziej zrozumiałe, gdy się wykazywało, że wartość fenomenu ludzkiego zasadza się nie tylko na tym, iż dusza człowieka została stworzona na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej, ale że i jego ciało jest najpełniejszym i najdoskonalszym z ciał stworzonych przez Boga, że i ono także uzasadnia władczą, królewską pozycję i rolę człowieka w świecie.

Podkreślanie wartości człowieka ze względu na materię i strukturę jego ciała miało ogromne znaczenie dla starożytnej i średniowiecznej antropologii chrześci-

---

* Niniejszy artykuł ukazał się pt. *Der Mensch als Abbild des Kosmos*, [W:] Der *Bergriff der Repraesentatio im Mittelalter*, hrsg. von A. Zimmermann, Berlin—New York 1971, s. 35—75 (Miscellanea Mediaevalia 8).

[1] Mk XVI 15. [2] Rz VIII 19, 22. [3] Rdz I 26.

jańskiej. Stanowiło bowiem przeciwwagę dla stale występujących w jej obrębie tendencji spirytualistycznych, które u pewnych autorów i w pewnych okresach przybierały postać doktryn wręcz manichejskich[4]. Ale o wiele jeszcze większe znaczenie miało ono dla lepszego, filozoficzno-teologicznego ugruntowania dwóch podstawowych tajemnic historii zbawienia, tj. dla tajemnicy Wcielenia i zbawczej męki Chrystusowej. Teologowie i egzegeci, którzy podjęli i rozwijali ten właśnie wątek antropologiczny, dochodzili bowiem do wniosku, że ciało człowieka stanowi, samo w sobie, równowartość całego wszechświata, całego kosmosu. W świetle zaś tej oraz innych podobnych konkluzji Wcielenie, narodzenie, dzieciństwo i śmierć Boga stawały się dla umysłu ludzkiego mniej szokujące, mniej absurdalne.

Fakt, iż autorzy średniowieczni wiązali swoje rozważania o człowieku jako obrazie świata, jako mikrokosmosie, z cytowanymi wyżej słowami św. Pawła, lub też z innymi wypowiedziami Pisma św. podkreślającymi wyjątkową wartość człowieka, świadczy, że mieli oni na oku przede wszystkim ten właśnie ściśle teologiczny cel. Natomiast fakt, iż problemem tym zajmowano się szczególnie intensywnie we wczesnym średniowieczu (Izydor z Sewilli, Beda, Jan Eriugena), a także w XII w. (Honoriusz Augustodunensis, Hildegarda z Bingen, Godfryd ze św. Wiktora, Bernard Silvestris, Alanus z Lille), można tłumaczyć nasileniem się w tych właśnie okresach walk wewnątrzkościelnych, powodowanych nawrotami dawnego, germańskiego, zwłaszcza zaś wizygockiego arianizmu[5].

Treść sformułowania „homo est omnis creatura" wykładano w oparciu o starożytne doktryny mikrokosmiczne. Przede wszystkim jednak w oparciu o platońską teorię człowieka jako obrazu świata oraz o neoplatońską koncepcję

---

[4] Godfryd ze św. Wiktora nadmienił, że swoje dzieło pt. *Microcosmus* napisał, między innymi, także: ,,Adversus opinionem quorundam carnalium hominum quasdam scripturas de vilitate humani corporis legentium nec intelligentium. Quia, dum hominem vermem, folium, fenum, stipulam siccam vel umbram nominari et secundum quid talia dicta sint non intelligunt, dignitati eius detrahunt nec rem reputabilem penitus astruunt". Do autorów, którzy w tym czasie poniżali godność człowieka, należał Adam ze św. Wiktora: ,,Inter vana, nihil vanius est homine [. . .] Post hominem vermis, post vermis fit cinis, heu! heu!" Por. L. Gautier, *Oeuvres poétiques d'Adam de Saint-Victor*, Paris 1894[3], s. 230 n. Cyt. za: Ph. Delhaye, *Le sens littéral et le sens allégorique du Microcosmus de Geoffroy de Saint-Victor*, ,,Recherches de Théologie ancienne et médiévale", 16 (1949) 156. Por. także: *Hugonis Archiepiscopi Rothomagensis Tractatus in Hexaemeron* (wyd. F. Lecomte, ,,Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge", 25 (1958) 268. — Czasopismo to będzie cyt. ,,Archives"), gdzie autor (Hugon z Amiens, abp Rouen w latach 1130—1164) słowa Księgi Rodzaju ,,De pulvere vel de limo terrae" tak skomentował: ,,Consideratis quibuslibet corporum partibus nichil invenis terra inferius, nichil pulvere vel luto vilius".

[5] Problemem tym zajął się J. A. Jungmann w referacie pt. *Der religiöse und geistige Umbruch um das 12. Jahrhundert*, wygłoszonym podczas obrad ,,Görres-Gesellschaft" (Innsbruck 1970). Prof. Jungmann wyróżnił dwie fazy tych walk: wczesnośredniowieczną i dwunastowieczną. W XII wieku: ,,Kindheits-und Leidensgeschichte Jesu treten in Kunst und Volksfrömmigkeit in den Vordergrund. Die Erklärung wird gesucht in einer späten Nachwirkung des Abwehrkampfes gegen den germanischen (vor allem westgotischen) Arianismus, genauer: in einer zweiten Phase solcher Nachwirkungen". Cytat pochodzi ze streszczenia referatu, sporządzonego przez Prelegenta (maszynopis).

człowieka jako istoty jednoczącej w sobie świat materialno-zmysłowy ze światem duchowym. Właściwe zrozumienie i ocena odnośnych, średniowiecznych doktryn antropologicznych jest więc jak najściślej uzależniona od uprzedniego rozpatrzenia zarysów platońskiej i neoplatońskiej wizji człowieka.

GŁÓWNE WĄTKI PLATOŃSKIEJ I NEOPLATOŃSKIEJ DOKTRYNY O CZŁOWIEKU JAKO OBRAZIE ŚWIATA

Platon, podobnie jak Pitagoras, rozumiał przez „kosmos" ład, porządek, będący rezultatem zespolenia — według zasad proporcji i harmonii — tego co różnorodne. Prawdopodobnie pod wpływem heraklitejczyka Kratylosa sądził, że najbardziej harmonijnymi są te zestroje, w których jednoczy się „tony" sobie przeciwstawne. „Żadna zaś proporcja i dysproporcja — pisał w *Timaiosie*[6] — nie ma większej wagi niż ta, jaka zachodzi pomiędzy samą duszą, a ciałem samym". Obie te istoty Demiurg zjednoczył przy pomocy proporcji matematycznych; musiał się przy tym uciec do gwałtu. W ten sposób powstała dusza świata, która — rozpatrywana sama w sobie — realizuje najpełniejszą, najdoskonalszą harmonię, a więc jest najbardziej „kosmosem". Spośród dusz ożywiających poszczególne ciała, najwierniejszą kopią duszy świata jest dusza ludzka; a zatem ona właśnie jest najbardziej „mikrokosmosem".

Dusza świata jest nie tylko sama w sobie kosmosem, ale także jest zasadą ruchu realizującego „kosmos" w świecie ujmowalnym zmysłami (κόσμος αἰσθητός). Demiurg rozprzestrzenił substancję duszy świata na podobieństwo litery X („chi"), czyniąc z niej w ten sposób gwaranta kulistości wszechświata, a więc najdoskonalszej z brył, jakie można skonstruować na bazie trójkątów równobocznych[7]. Uczynił z niej także gwaranta ruchu nieba, a więc najdoskonalszego, zawsze ze sobą tożsamego, ruchu kolistego. Jeśli się zwróci uwagę na powyższe funkcje duszy świata, to się okaże, że najbliższą jej „krewną" jest dusza ludzka. Świadczą o tym następujące podobieństwa i analogie: pionowa postawa człowieka nie tylko wyróżnia go spośród pozostałych istot żywych, ale także dowodzi, że cała jego natura została ukierunkowana na niebo, czyli na rejon par excellence rozumny i boski, na prawdziwą ojczyznę jego duszy („οὐράνιον φυτόν"), będący zarazem regionem najwłaściwszej aktywności duszy świata; postawa człowieka najbardziej przypomina literę X; kształt głowy ludzkiej wskazuje na czaszę nieba i — podobnie jak sferę nieba — również czaszkę człowieka wypełnia najdoskonalszy rodzaj materii. Nic jednak nie świadczy wymowniej o pokrewieństwie człowieka z niebem, jak refleksyjny charakter ludzkiego poznania umysłowego oraz tryby rozumowań: stanowią one ludzki, mikrokosmiczny odpowiednik doskonałych, zawsze ze sobą tożsamych ruchów boskich ciał niebieskich[8].

---

6 87D. Por. przekład W. Witwickiego, Warszawa 1951, s. 98. Por. także 31C — 32D; 35C — 36A.

7 Tamże, 47E — 56C.

8 Tamże, 90A: οὐράνιον φυτόν; 28B: Platon nazywa tam niebo ὁρατός θεός; 92B: Platon

Dusza świata jest jednak nie tylko zasadą i gwarantem kulistości świata oraz zasadą i gwarantem okrężnych, rozumnych ruchów nieba, ale także sprawia, że świat jest „istotą żywą posiadającą rozum tak, jak błogosławiona istota boska"[9]. Te same skutki powoduje w ciele człowieka dusza ludzka. Świat jest więc „kosmosem", ponieważ posiada najdoskonalszą z zasad ruchu. Z tego też względu człowiek jest „mikrokosmosem" bardziej niż inne istoty żywe. Powyższy aspekt swej doktryny Platon ilustrował porównaniami i analogiami, które zdają się być echem dawnych, ludowych mitów i wyobrażeń. Na różne sposoby interpretowali je orficy, pitagorejczycy i stoicy[10]. Wierzono mianowicie, że świat jest jakimś gigantycznym drzewem, zwierzęciem, człowiekiem („makroantropos"), względnie antropomorficznie pojmowanym Wszech-Bogiem.

W świetle powyższej organologicznej wizji świata Platon rozwijał swoją teorię państwa doskonałego. Powinno ono składać się z trzech stanów: z warstwy rządzącej (mędrcy, filozofowie), ze stanu żołnierskiego oraz z warstwy rzemieślników i rolników. Analogie i podobieństwa pomiędzy tak pojętą strukturą społeczno-polityczną idealnego państwa a trzema strefami wszechświata oraz trzema funkcjami duszy ludzkiej są nader przejrzyste. Pierwsza z warstw odzwierciedlałaby nacechowaną rozumem strefę zjawisk astronomicznych oraz kierowniczą rolę duszy rozumnej, zlokalizowanej w głowie człowieka; druga — „burzliwą" strefę zjawisk meteorologicznych oraz rolę duszy afektywnej, umiejscowionej w sercu; trzecia — strefę zjawisk wegetatywnych, związanych z naturalną aktywnością „matki Ziemi" oraz z wytwórczością zamieszkujących ją ludzi; ta ostatnia warstwa odpowiadałaby funkcjom duszy pożądliwej, zlokalizowanej w lędźwiach. Relacje pomiędzy warstwami społeczno-politycznymi powinny odzwierciedlać zrównoważoną harmonię stref i sił wszechświata oraz zestrój „części" i funkcji duszy ludzkiej zarówno w niej samej, jak i w odniesieniu do ożywionego przez nią ciała. Innymi słowy: relacje te powinny się opierać na sprawiedliwości. Z powyższych uwag wynika, że odnośna doktryna Platona pozwalała określać tak ukonstytuowane państwo zarówno jako „kosmos", jak i „mikrokosmos". Odwzorowywało ono bowiem zarówno strukturę oraz siły świata-kosmosu, jak i strukturę oraz siły duszy ludzkiej, a więc — mikrokosmosu, względnie strukturę i aktywność całego człowieka — mikrokosmosu.

Z tego co dotąd zostało powiedziane na temat głównych wątków platońskiej doktryny o człowieku jako obrazie świata wnosić można, że według Platona mikro-

---

nazywa tam świat ujmowalny zmysłami θεὸς αἰσθητός o doskonałości ruchów nieba mówi Platon: 34A oraz w *Nomoi*, 898A.

9 Tamże, 30B.

10 Por. W. Kranz, *Kosmos*, Bonn 1955, Archiv für Begriffsgeschichte, t. 2, cz. 1, s. 17 nn. i 53. Por. także: H. Hommel, *Mikrokosmos*, „Rheinisches Museum", 92 (1943) 66 nn. Platońską koncepcję „mikrokosmosu" najpełniej opracował: A. Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon. Etude de mythologie comparée*, Uppsala 1951. Por. także: M. Kurdziałek, *Koncepcje człowieka jako mikrokosmosu*, [W:] *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1969, t. 2, s. 109 nn.

kosmosem κατ' ἐξοχήν byłaby dusza ludzka, ponieważ stanowi — podobnie jak dusza świata — harmonijny zestrój najbardziej skrajnych, spolaryzowanych ogniw bytu i ich funkcji. Wątek ten będziemy nazywać wątkiem psychologicznym. Stał się on początkiem dla stwierdzeń, że to właśnie dusza jest wszystkim. Mikrokosmosem κατ' ἐξοχήν byłoby także ciało ludzkie i to nie tylko dlatego, że zostało zbudowane z tych samych elementów co i świat, ale przede wszystkim dlatego, że jego struktura odzwierciedla najdokładniej doskonałe, geometryczne kształty oraz proporcje świata. Wątek ten będziemy nazywać wątkiem kosmologicznym. Z niego to wywodzą się takie późniejsze koncepcje człowieka jak „homo quadratus", „homo circularis". Mikrokosmosem κατ' ἐξοχήν byłby człowiek, pojmowany jako istota składająca się z duszy i ciała, jako istota żywa, posiadająca rozum na podobieństwo istoty boskiej, a więc jako istota najpełniej odzwierciedlająca organizm świata, jego siły i ruchy. Wątek ten będziemy nazywać wątkiem dynamiczno-organologicznym. Powodował wśród potomnych dyskusje na temat: ,,An mundus sit animal". Mikrokosmosem byłoby także takie państwo, którego ustrój odwzorowywałby psychofizyczną strukturę świata i człowieka. W ramach tej koncepcji można było kłaść akcent to na „psyche", bądź to na „physis", bądź też na „nomoi", którym ta struktura podlega. Wątek ten będziemy nazywać wątkiem społeczno-politycznym. Z niego to wywodzą się późniejsze próby pojmowania ludzkości, społeczeństwa, państwa, Kościoła w kategoriach kosmo- i mikrokosmicznych oraz próby określenia sprawiedliwości naturalnej.

Plotyn wywodził wyróżnione przez Platona postacie rzeczywistości z tego, co jest absolutnie pojedyncze i absolutnie jedyne (τό ἕν). Stawiając ową Prajednię ponad światem idei, przesunął horyzont platońskiej wizji bytu ku temu, co duchowe. Spirytualizacji współtowarzyszyła polaryzacja. Biegunem przeciwstawnym do świata rzeczy nie był już bowiem — jak u Platona — κοόσος νοητός, ale Prajednia, mająca wszystkie cechy bożego, teologicznie rozumianego Absolutu. Z niego to wyłonił się najpierw νοῦς, czyli κόσμος νοητός, który z kolei wyemanował z siebie duszę świata, ta zaś — νοῦς poszczególnych ludzi. Mniej doskonałe wywodziło się więc z doskonalszego od siebie, a pośrednio także z najdoskonalszego. W świetle tak pojmowanej, a więc spirytualistycznej, dynamicznej i gradualistycznej teorii bytu, Plotyn dostrzegał w fenomenie ludzkim przede wszystkim duszę, a w niej przede wszystkim duszę wewnętrzną (ψυχή), którą także nazywał duszą samą w sobie, duszą wyższą, prawdziwym człowiekiem, prawdziwą duszą. Wypromieniowana z niej dusza zewnętrzna, dusza niższa (φύσις), tworzy sobie i organizuje ciało ludzkie, które Plotyn nazywa „zwierzęciem" (θηρίον [...] ζωωθέν τό ζῷα)[11]. Dusza wyższa przebywa zasadniczo w boskim umyśle (νοῦς), o czym dusza niższa, czyli spostrzegająca i dyskursywnie myśląca, może wiedzieć lub nie wiedzieć. Indywidualna dusza ludzka stanowi — według Plotyna — zminiaturyzowaną kopię

[11] *Enneady*, I, 7, 10. Por. przekład A. Krokiewicza, Warszawa 1959, t. I, s. 50 i 53. Por. także ,,Wstęp" tłumacza, s. LXV.



duszy świata. Stąd zaś wnosić można. że dusza świata ma się tak do indywidualnej duszy ludzkiej, jak „kosmos” do „mikrokosmosu”. Stwierdzenie to wydaje się być słuszne przede wszystkim w odniesieniu do niższej części duszy świata i niższej części indywidualnej duszy ludzkiej, które tworzą i ożywiają właściwe sobie „zwierzęta”. Dusza wyższa, zarówno duszy świata jak i indywidualnej duszy ludzkiej, istnieje i funkcjonuje w całkowitej niezależności od ożywianego przez duszę niższą ciała. Jest dla niej rodzajem opiekuńczego dajmona[12]. Indywidualna dusza ludzka, rozpatrywana ze względu na jej część wyższą, bardziej zasługiwałaby na miano „μικρός θεός” niż na miano „mikrokosmos”.

Z powyższych uwag wynika, że Plotyn w swojej doktrynie o człowieku jako obrazie świata pojął i rozwijał przede wszystkim ten platoński wątek, który określiliśmy mianem „dynamiczno-organologiczny”. Zgodnie z głoszoną przez siebie teorią bytu — Plotyn — nadał mu sens, który można by nazwać kosmogenetycznym. Twierdził mianowicie, że indywidualne dusze są zasadami „mikrokosmosu” w tworzonych i ożywianych przez siebie ciałach. Każda, oczywiście, według swojej natury (φύσις), według swoich sił. Ludzka φύσις ma tę przewagę nad φύσις roślin i zwierząt, że przysługuje jej myślenie dyskursywne. Dlatego też wytworzony przez nią mikrokosmos jest mikrokosmosem κατ' ἐξοχήν.

W świetle tego, co zostało powiedziane, wyraźnie zarysowuje się wniosek, że φύσις jest wirtualnie mikrokosmosem i że razem z ciałem tworzy mikrokosmos. Natomiast część wyższa indywidualnej duszy ludzkiej (ψυχή) jest całkowicie skierowana i otwarta na boski νοῦς, czyli na κόσμος νοητός. Stąd zaś wynika, że — według Plotyna — dusza ludzka działa i dąży w dwóch przeciwstawnych sobie kierunkach: „w górę” — ku temu, co duchowe i boskie, oraz „w dół” — ku temu, co zmysłowe i materialne, a więc pozorne i nicościowe[13]. Fakt ten stanowi osnowę odwiecznego dramatu, zatytułowanego „Człowiek”. Obie „części” duszy jednoczy Eros — miłość do Dobra, którego odblaskiem jest Piękno[14]. Plotyn, roz-

---

[12] Tamże, III, V, 4 (Krokiewicz, t. I, s. 338).

[13] Tamże, II, I, 3; VI, VII, 5, Por. także: IV, VIII, 5, (Krokiewicz, t. II, s. 195 n.), gdzie Plotyn podkreśla szczególnie mocno to, co nazwaliśmy ,,wątkiem kosmogenetycznym''. Między innymi pisze tam: ,,Tak tedy dusza, mimo że jest boskim jestestwem i ma w górze ojczyznę, wstępuje w ciało i, mimo że jest bóstwem wtórym, przychodzi tutaj z własnej, skłonnej woli i z powodu mocy swojej oraz gwoli uporządkowania tego, co jest po niej. I jeśli uleci czym prędzej z powrotem, to nie ponosi żadnej szkody: zyskała wiedzę o tym, co złe, i poznała naturę złości, ujawniła swoje moce i objawiła dzieła oraz czynności, które spoczywając w środowisku niecielesnym leżałyby odłogiem, gdyż po wiek wieków nie byłyby doszły do działania, i sama dusza nie wiedziałaby o swoich zasobach, gdyby się nie ukazały i nie wystąpiły. Oto w każdym poszczególnym przypadku dopiero działanie ukazuje ową moc, która by pozostała całkowicie w ukryciu i była jakby zaprzepaszczona oraz nie istniejąca, nie dochodząc nigdy do rzeczywistego istnienia. Zaprawdę, dopiero teraz, dzięki cudownej rozmaitości zewnętrznego świata, każdy podziwia kornie wspaniały świat wewnętrzny z uwagi na to, że właśnie on dokonał tych cudów''.

[14] Tamże, III, V, 4 (Krokiewicz, t. I, s. 339): ,,Więc prowadzi ten Eros do natury dobra każdą duszę i jeśli należy do »górnej« duszy, to będzie bogiem, który ją wiekuiście łączy z Dobrem, a jeśli do duszy »zmieszanej«, to będzie dajmonem''.

patrując hipotezy Platona na temat „Łącznika” (ξυναγωγόν), zespalającego duchowe z materialnym w duszy ludzkiej, pominął przypuszczenie swego „Mistrza”, iż łącznikiem tym mogą być liczby i proporcje („wątek kosmologiczny”). Opowiedział się natomiast za drugą ze sformułowanych przez niego możliwości: łącznikiem tym może i powinna być, wrodzona wszystkiemu co istnieje, miłość do Dobra.

Starożytni komentatorzy plotyńskiej i platońskiej teorii bytu (neoplatończycy) rozpatrywali ją głównie z religijno-teologicznego punktu widzenia. Dystans pomiędzy Absolutem i materią, pomiędzy duszą a ciałem, rozważany w tych parametrach, wydawać im się musiał i znacznie większy, i znacznie głębszy, niż to wynikało z opisu „Mistrzów”. Aby rozziew ten wypełnić i odpowiednio stonować, wyróżniali, gradualizowali i hierarchizowali hipostazy. Podkreślali przy tym ze szczególnym naciskiem ich rolę jako łączników, jako ogniw „złotego łańcucha bytów”[15]. Świat i człowiek, rozpatrywane w tak uprawianej teorii bytu stawały się łącznikami κατ' ἐξοχήν. W nich to bowiem spotykały się ze sobą i jednoczyły wszystkie postacie φύσις i ψυχή oraz wszystkie odmiany materii z eterem włącznie. W antropologii neoplatońskiej eter odgrywał ważną rolę. Pojmowano go jako pewien rodzaj materii duchowej, jako materię nieba, w którą przyobleka się dusza przed połączeniem się z ciałem składającym się z pierwiastków strefy meteorologicznej. Po wcieleniu się duszy — tak pojmowany eter — pośredniczy pomiędzy nią a jej ziemskim mieszkaniem. Kiedy zaś ono ulegnie rozpadowi, wówczas owa „quinta essentia” unosi duszę ku jej niebiańskiej ojczyźnie. W antropologii neoplatońskiej eter pełnił więc dwojakiego rodzaju funkcje: nosiciela, czyli wehikułu (τό ὄχημα), przy pomocy którego dusza odbywa drogę „w dół” i „w górę”, oraz ciała pośredniczącego, bezpośredniej otoczki (τό περίβλημα) duszy[16].

W świetle powyższych doktryn zarysowywała się następująca koncepcja człowieka jako obrazu świata, jako mikrokosmosu: dusza ludzka wraz ze swoim eterycznym, świetlistym ciałem stanowi rodzaj „człowieka wewnętrznego” („homo caelestis”), mikrokosmosu κατ' ἐξοχήν, gdyż eter jako najdoskonalszy z pierwiastków jednoczy w sobie natury żywiołów strefy meteorologicznej; ciało utworzone

---

[15] Koncepcja „złotego łańcucha bytów” wywodzi się z *Iliady* (przekład F. Dmochowskiego, opr. T. Sinki, VIII, 26, s. 119) Homera:

> Gdy do wierzchu Olimpu łańcuch przypnę złoty,
> U góry wisieć będzie ten rzeczy zbiór mnogi.

Koncepcję tę eksploatowali starożytni filozofowie na różne sposoby. Por. E. Wolff, *Die goldene Kette*, Hamburg 1947; L. Edelstein, *The golden chain of Homer*, [W:] *Studies in intellectual History dedicated to Arthur O. Lovejoy*, Baltimore 1953, s. 48-66; P. Léveque, *Aurea catena Homeri*, Parisiis 1959.

[16] Szczególnie gorliwym rzecznikiem tego poglądu był Proklos. Por. K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Basel-Stuttgart 1957, s. 629 (Uebberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie); P. Moraux, *Quinta essentia*, [W:] *Paulys Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft* (1963). Istnienie pośrednika pomiędzy duszą a ciałem postulował Platon w *Timaiosie* (33C — 34A) oraz Plotyn w *Enneadach* (III, V, 6) (Krokiewicz, t. I. s. 342): „Trzeba założyć materię umysłową, ażeby to, co otrzymało w niej udział, doszło za jej sprawą także do naszej materii cielesnej”.

z tych ostatnich byłoby tylko zewnętrznym przejawem, ziemską obudową („homo mundanus"), mikrokosmosem ujmowalnym zmysłami[17]. Żywione przez pogańskich i chrześcijańskich neoplatończyków przekonanie, że w fenomenie ludzkim występują zarówno wszystkie siły duszy (boskie — „intelligentia", ludzkie — „ratio", zwierzęce — „sensus", roślinne — „vita"), jak i wszystkie rodzaje elementów oraz ciał, powodowało, iż człowiek przedstawiał im się jako „magnum miraculum [...] animal adorandum atque honorandum [...] feliciore loco medietatis positus"[18], „omnium officina", „omnium conclusio", „medietas atque adunatio"[19], „copula" (σύνδεσμον)[20], „nexus", „nodus", „vinculum", „catena", „clausula" „horizon".

ŚREDNIOWIECZNE REPERKUSJE PLATOŃSKIEJ I NEOPLATOŃSKIEJ DOKTRYNY O CZŁOWIEKU JAKO OBRAZIE ŚWIATA

Autorzy średniowieczni stykali się ze scharakteryzowanymi wyżej wątkami antropologii starożytnej poprzez dzieła pisarzy wczesnochrześcijańskich. Szcze-

[17] Tego rodzaju teorie były zazwyczaj konsekwencjami ogólnego przekonania, że niebo pośredniczy pomiędzy Bogiem a ,,ziemią", pojmowaną w tych wypadkach jako ,,sfera zjawisk meteorologicznych". Marek Aureliusz posłużył się, w ramach stoickiej doktryny o pneumie, arystotelesowską koncepcją eteru. Dzięki temu mógł on rozróżnić to, co duchowo-boskie od tego, co materialne, a więc od czterech elementów, które — jego zdaniem — są całkowicie podporządkowane owej piątej duchowo-boskiej substancji. Dotyczy to nie tylko świata, ale także człowieka. ,,Twa część duchowa i cała część ognista, ile jej tkwi w tobie, jakkolwiek z natury mają dążność do wznoszenia się w górę, przecież, ulegając urządzeniu wszechświata, trzymają się tu masy cielesnej. A cała twa część ziemska i wilgotna, jakkolwiek dążą w dół, przecież podnoszą się i stoją w postawie niezgodnej z ich naturą. Tak też pierwiastki ulegają posłusznie całości i pozostają z konieczności tam gdzie je kiedyś ułożono, tak długo, aż się stamtąd ukaże znak do rozkładu" *Rozmyślania,* XI, 20, przekł. M. Reitera, Warszawa 1958, s. 139. Na gruncie chrześcijańskim dyskutowano zagadnienie ,,materii duchowej", ,,ciała niematerialnego" w związku z naturą aniołów i ciała ludzkiego po zmartwychwstaniu. I tak np. Tertulian przeciwstawiał ,,adflatus Dei" w człowieku i ,,spiritus materialis" w aniołach (*Contra Marcion,* II, 8, wyd. E. Kroymann, s. 345, 9); inni autorzy chrześcijańscy, nawiązując do słów św. Pawła (1 Kor 15, 44; 2 Kor 5, 1; Flp 3, 21), określali uwielbione ciało człowieka jako ,,corpus spiritale". W średniowieczu wiązano koncepcję ,,materii duchowej" z arystotelesowską teorią hylemorfizmu. W rezultacie niektórzy z autorów (Awicebron, Gilbert Anglik, Aleksander z Hales, św. Bonawentura) dowodzili, że dusza ludzka składa się z ,,materii duchowej" i formy substancjalnej. Ową ,,materię" pojmowano bądź to bardziej po neoplatońsku, bądź też w kategoriach arystotelesowskiej nauki o eterze. Sądzono, że tego rodzaju złożoność nie jest sprzeczna z jej pojedynczością: ,,Anima autem in se simplex est, sed est composita ex materia et forma" (*Compendium medicinae Gillerii Anglici tam morborum universalium gnam pariicularium nondum medicis sed et cyrurgicis utilissimum,* Lugduni 1510, f. 243 v).

[18] *Asclepius,* 6, wyd. A. D. Nock i A. J. Festugière, Paris 1960², s. 301, w. 18.

[19] Są to określenia Jana Szkota Eriugeny. Ich analizą zajmiemy się w końcowej części niniejszego artykułu.

[20] Por. Nemesius Emesiamus, *Περὶ φύσεωζ ἀνθρώπου,* PG 40, 512. Por. także: K. J. Burkhard, *Gregorii Nysseni (Nemesii Emesiani) Περὶ φυσεωζ ἀνθρώπου, liber a Burgundio in latinum translatus,* Wien 1891, Der Jahresbericht des Gymnasium Wien—Untermeidling, s. 15 i 17.

gólnie silny wpływ wywarli: Klaudiusz Mamertus[21], Grzegorz Wielki[22], Maksym Wyznawca[23], Jan z Damaszku[24], Nemezjusz z Emezy[25]. W XII w. owe przekazy „Ojców" zaczęto reinterpretować w świetle odnośnych tekstów starożytnych autorów pogańskich oraz w świetle poznawanej wówczas literatury arabskiej. Na plan pierwszy wysunęły się: *Timaios* Platona w przekładzie i z komentarzem Kalcydiusza, komentarz Makrobiusza do *Somnium Scipionis* Cycerona, *Asclepius* nazywany w średniowieczu *Hermesem Trismegistosem*. Dzieła autorów arabskich przyczyniły się do ugruntowania koncepcji człowieka — mikrokosmosu z medyczno-przyrodniczego punktu widzenia, przez to zaś wspomogły tendencje antysymboliczne, charakteryzujące życie umysłowe tej epoki[26].

Z powyższych uwag wynika, że wiadomości na temat uprzednio wymienionych głównych wątków platońskiej i neoplatońskiej doktryny o człowieku jako obrazie świata, jako mikrokosmosie, czerpano w średniowieczu przede wszystkim ze źródeł pośrednich. Te zaś przekazywały je w sposób fragmentaryczny, często w oderwaniu od właściwego im kontekstu metafizyczno-systemowego, łącznie z interpretacjami podejmowanymi z jakiegoś określonego stanowiska bądź to teologicznego, bądź też filozoficznego, względnie medyczno-przyrodniczego. Innymi słowy: autorzy źródeł pośrednich z reguły nie badali i nie rozwijali treści filozoficzno-kosmologicznej owych wątków w naturalnym dla nich świetle platońskich i neoplatońskich założeń systemowych; natomiast treścią tą posługiwali się przy uzasadnianiu i ilustrowaniu własnych poglądów, które w gruncie rzeczy wywodziły się nie tylko z platońskich i z plotyńskich, ale także i z innych, obcych tamtym, źródeł filozoficznych,

---

[21] *De statu animae*, I, 21, wyd. A. Engelbrecht, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, t. 11, s. 71.

[22] *Homilia 29 in Evangelium*, n. 2, PL 76, 1214A.

[23] *Ambigua*, II, 37, n. 508-515, PG 91, 1304 nn. Tłumaczem i glosatorem tego dzieła był Jan Eriugena.

[24] *De fide orthodoxa*, II, 12, PG 94, 925. Pierwsze łacińskie tłumaczenie tego dzieła sporządził Burgundiusz z Pizy (XII w.).

[25] Zob. przyp. 20. Pierwszy przekład łaciński tego dzieła sporządził Alfanus, abp Salerno (1058 — 1085), następny Burgundiusz z Pizy. Dzieło cieszyło się w średniowieczu ogromnym poważaniem. Ślady spożytkowania tego dzieła (w przekładzie Alfanusa) występują u Wilhelma z Conches. Por. Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, wyd. E. Jeauneau, Paris 1965, s. 141 przyp. a. Z uznaniem pisał o tym dziele Jan z Salisbury (*Metalogicon*, IV, 20, wyd. C. Webb, s. 187) „Qui vero naturam animae diligentius investigare voluerint, non modo Platonis, Aristotelis, Ciceronis, et veterum philosophorum scripta revolvant, sed Patrum qui veritatem fidelius expresserunt [. . .] Quod si quis non potest evolvere, vel Prenophisicon legat, librum de anima copiosissime disputantem". *Prenophisicon* oznacza oczywiście *De natura hominis* Nemezjusza. Fragment tekstu tego dzieła, dotyczący człowieka mikrokosmosu, znajduje się, łącznie z polskim przekładem, [W:] Ph. Böhner — E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, przeł. S. Stomma, Warszawa 1962, Inst. Wyd. „Pax", s. 127 n.

[26] Por. H. Schipperges, *Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts*, [W:] *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin 1962, Miscellanea Mediaevalia, n. 1, s. 129-153.

teologicznych, czy medyczno-przyrodniczych. Nie inaczej postępowali również i pisarze średniowieczni. I oni bowiem posługiwali się fragmentami platońskich i neoplatońskich wątków mikrokosmicznych w celu wyjaśnienia sensu takich sformułowań biblijnych, jak np. „homo = omnis creatura", oraz w celu uzasadnienia wartości ludzkiego ciała głównie po to, aby bardziej zrozumiałymi i przekonywającymi stały się te wszystkie wypowiedzi Pisma św., w których została podkreślona wielka, niemal aniołom równa godność człowieka[27].

Nie wszyscy jednak autorzy średniowieczni odwoływali się w swoich rozważaniach teologiczno-filozoficzno-antropologicznych do wymienionych wątków. Dotyczy to w pierwszym rzędzie arystotelików chrześcijańskich, którzy pojmowali człowieka jako jedną substancję, składającą się z formy (dusza) i materii (ciało). Otóż już sam fakt, że dusza razem z ciałem stanowi substancję człowieka wystarczająco uzasadniał — ich zdaniem — wartość ludzkiego ciała. Powoływanie się w tej właśnie sprawie na doktryny mikrokosmiczne wydawać się im musiało nie tylko zbędne, ale także nie do przyjęcia, a to z następujących względów: doktryny mikrokosmiczne wywodziły się z poglądów, w myśl których, człowiek — to dwie zharmonizowane ze sobą substancje; służyły zaś dowartościowywaniu ludzkiego ciała w celu zmniejszenia przepaści pomiędzy nim a duszą; w rzeczywistości jednak, zwolennicy tych doktryn, wyodrębniając i autonomizując ciało, jeszcze bardziej uwyraźniali dualizm duszy i ciała. Poza tym arystotelicy chrześcijańscy podzielali krytyczne uwagi Arystotelesa w odniesieniu do platońskiej teorii mikrokosmosu[28] oraz jego pogląd, że doskonała, boska substancja nieba — eter nie może w żadnym wypadku występować w ciałach sfery podksiężycowej, a więc również i w ciele ludzkim[29]. Człowiek, a właściwie jego ciało, nie może więc być wiernym i pełnym odzwierciedleniem całego kosmosu. Jeśli mimo to określa się człowieka mianem ,,mikrokosmos'' — to jest to tylko zwykła sobie metafora[30].

---

[27] Np. Ps 8, w. 5: ,,Quid est homo, quod memor es eius? Aut filius hominis, quoniam visitas eum? Minuisti eum paulo minus ab angelis; gloria et honore coronasti eum et constituisti eum super opera manuum tuarum".

[28] Por. Aristoteles, *Physica*, VIII 2 (252b 20 – 253a) oraz: S. Thomae *Aquinatis In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, VIII, lectio IV, wyd. P. M. Maggiòlo, Taurini 1954, s. 519, n. 999: ,,habet enim animal et maxime homo, similitudinem quandam cum mundo: unde dicitur a quibusdam quod homo sit parvus mundus. Et sic si in parvo mundo incipit motus cum prius non fuerit, videtur quod etiam in magno mundo idem possit contingere. Et si hoc contingit in mundo, potest etiam contingere in toto infinito, quod quidam posuerunt extra mundum: si tamen sit aliquod infinitum quod possit quiescere et moveri". W ostatnim zdaniu św. Tomasz powtarza aluzję Arystotelesa na temat poglądów pitagorejskich, w myśl których świat jest kulisty, zewsząd otoczony przez konieczność, jednocześnie zaś żywy i rozumny; swój oddech czerpie z nieskończoności. (Por. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1954[7], t. I, 59B 1a; 58 B30).

[29] Naturę eteru stanowi ruch okrężny, poza tym nie ma on żadnych właściwości ani nie podlega powstawaniu i rozpadowi.

[30] Por. Albertus Magnus, *In Physicam Aristotelis*, VIII, tr. 1, c. 9, text. 17, (ed. Borgnet, t. 3, s. 540): ,,minor mundus [...] rhetorice et per similitudinem loquendo".

Nie tylko jednak arystotelicy, ale także wielu platończyków chrześcijańskich niechętnie odnosiło się do mikrokosmicznych charakterystyk ludzkiego fenomenu. Głównie ci wszyscy, którzy sądzili (pod wpływem Boecjusza), że teologię, pojmowaną przez nich jako „intima pars philosophiae", powinno się uprawiać w sposób spekulatywny, bez odwoływania się do analogii i obrazów czerpanych ze świata[31], oraz że w interpretacjach Pisma św. powinno się pomijać wykładnię alegoryczną i moralizatorską[32]. W świetle tego rodzaju założeń trudno było dopatrzyć się w wyrażeniu „omnis creatura" jakiegoś innego znaczenia niż alegoryczno-metafizyczne, zaś w jego mikrokosmicznych analizach czegoś więcej niż obrazowej ilustracji tez teologiczno-antropologicznych, osiągalnych na drodze poznania czysto teoretycznego. Za słusznością takiej oceny mogły również przemawiać i następujące fakty: zdawano sobie sprawę, że Platon, oraz inni cenieni w XII w. filozofowie, osłonili „profundissimam philosophiam integumentis verborum"[33]; do platońskich wątków mikrokosmicznych odwoływali się przede wszystkim zwolennicy symbolicznej interpretacji świata i człowieka, wizjonerzy w rodzaju Hildegardy z Bingen oraz poeci, jak Bernard Silvestris, Alanus z Lille, przeświadczeni o wyższości integumentalnego, opartego na wieszczym natchnieniu sposobu filozofowania, nad sposobem stosowanym w ówczesnych szkołach, podręcznikach i traktatach[34]; ci spośród autorów średniowiecznych, którzy posługiwali się wątkami mikrokosmicznymi, nadmieniali, że termin „microcosmus" odnosi się do człowieka ze względu na jego wielorakie podobieństwo („similitudo") do świata[35], że w człowieku znajduje się „per figuram"

---

[31] Por. *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate,* wyd. W. Jansen, Breslau 1926, Breslauer Studien zur historischen Theologie, n. 8, s. 30, w. 2 nn. Por. także: M. Kurdziałek, *Theologiae philosophantes,* „Roczn. Filoz.", 17 (1969), z. 1, s. 9. Wypowiedzi rzeczników tego sposobu uprawiania teologii dotyczą wprawdzie tej dyscypliny, nie mniej można je rozszerzyć także i na antropologię.

[32] *Magistri Theoderici Tractatus De septem diebus et sex operum distinctionibus,* wyd. N. Haring, „Archives" 22 (1955) 184: „Postea vero ad sensum litterae historialem exponendum veniam, ut et allegoricam et moralem lectionem, quas sancti expositores aperte executi sunt, ex toto praetermittam".

[33] Guillaume de Conches, jw. s. 211. Por. także: E. Jeauneau, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches,* „Archives", 24 (1957) 35-100.

[34] Inspirowali tego rodzaju poglądy zarówno Makrobiusz, jak i Laktancjusz. Ten ostatni pisał np. w *De falsa religione,* XI, PL 6, 176: „Nihil igitur a poëtis in totum fictum est: aliquid fortasse traductum et obliqua figuratione obscuratum, quo veritas involuta tegeretur".

[35] Por. np. Alain de Lille, *Distinctiones dictionum theologicarum,* PL 210, 755A: „Homo qui habet similitudinem cum omni creatura, esse cum lapidibus, vivere cum herbis, sentire cum brutis, ratiocinari cum angelis". Podobnie [W:] *Sermo de Spiritu Sancto,* PL 210, 222D; *Ars fidei,* II, 13, PL 210, 607. W *De planctu naturae,* PL 210, 433, pisał: „Ego [Natura] sum illa quae ad exemplarem mundanae machinae similitudinem hominis exemplavi naturam, ut in eo velut in speculo, ipsius mundi scripta natura appareat". Jego myśli powtórzył Raul z Longchamp (Radulphus de Longo Campo) w swoim komentarzu do *Anticlaudiana,* gdzie pisze: „Homo vero dicitur mundus multiplici similitudine, quam habet ad maiorem mundum". Por. także: R. Allers, *Microcosmus from Anaximandros to Paracelsus,* „Traditio", 2 (1944) 345.

to wszystko co jest w świecie[36], że „similitudo" wystarczająco uzasadnia władczą, królewską rolę człowieka w świecie oraz jego funkcję reprezentanta świata wobec Boga[37].

REPERKUSJE PLATOŃSKO-PITAGOREJSKIEGO WĄTKU KOSMOLOGICZNEGO

Z wyróżnionych wątków platońskiej nauki o człowieku jako obrazie świata, jako mikrokosmosie, najsilniejszy oddźwięk znajdował u autorów średniowiecznych wątek kosmologiczny. Miał on bowiem szczególnie mocne oparcie zarówno w Piśmie św., jak i w późnoantycznych poglądach na istotę poznania naukowego oraz w rozpowszechnionych podówczas opisach struktury i kształtów świata. Nader liczne sformułowania biblijne sugerowały mianowicie, że Bóg stwarzając świat uporządkował wszystko według liczby, miary i wagi[38], że ziemi nadał wtedy kształt kolisty i osadził ją na czterech zawiasach oraz że kołem opasał głębiny[39]. Wczesnochrześcijańscy pisarze, a wśród nich św. Augustyn[40], Boecjusz[41], Kasjodor[42], Izydor z Sewilli[43], wiązali powyższe wypowiedzi z doktrynami platońsko-pitagorejskimi i w rezultacie dochodzili do wniosku, że kluczem do poznania zarówno natur poszczególnych rzeczy, jak i struktury całego wszechświata jest liczba. Sądzili przy tym, że liczbą samą w sobie („quantitas numerabilis secundum se") zajmuje się arytmetyka, liczbą jako miarą tego, co rozciągłe, nieruchome i ukształtowane — geometria, liczbą jako miarą tego, co rozciągłe, ukształtowane i jest w ciągłym ruchu — astronomia, liczbą jako zasadą i miarą zestroju (proporcja, harmonia)

---

[36] Por. np. Martinus, *Moralitates in Cantica*, PL 203, 500 A: „Intuere, o homo, temetipsum et, te considerato, invenies inter te per figuram totum mundum, ut audacius loquar, si bene vixeris, ipsum Creatorem tuum" (cyt. za: R. Javelet, *Image et Ressemblance au douzième siècle desaint Anselme à Alain de Lille*, wyd. Letouzey & Ané, 1967, t. 1, s. 231).

[37] Wielu autorów wczesnośredniowiecznych sądziło, że władczą, królewską rolę człowieka w świecie, o której mówi Pismo św., wystarczająco potwierdza pionowa postawa człowieka. Dlatego też tak często powoływano się (za św. Augustynem) na następującą strofę *Metamorfoz* (I, 84) Owidiusza (cyt. za Javelet, jw., s. 233):

Pronaque cum spectent animantia coetera terram,
Os homine sublime dedit coelumque videre
Jussit et erectos ad sidera tollere vultus.

[38] Mdr XI 21: „Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti". Syr I 9: „Ille creavit illam [sapientiam] in Spiritu sancto et vidit et dinumeravit et mensus est". Poza tym cytowano jeszcze: Mt VI 27; X 30.

[39] Prz VIII 26 nn.

[40] *De ordine*, II, 16, 44; 15. por. także: *De Genesi ad litteram*, IV, 3, 7, PL 37; *De libero arbitrio*, II, 30-32, 42, PL 32.

[41] *De institutione arithmetica*, wyd. G. Friedlein, Lipsiae 1867, 7, 21-10, 7.

[42] *De artibus ac disciplinis liberalium artium*, PL 70, 1204.

[43] *Etymologiae*, III, 16, PL 82, 163. Interpretację odnośnych stanowisk Augustyna, Boecjusza, Kasjodora, Izydora z Sewilli przedstawił: H. S. Klinkenberg, *Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelalter*, [W:] Artes Liberales, Leiden—Köln 1959, s. 7 nn.

różnych, względnie różnorodnych części i składników — muzyka[44]. O wzajemnym, bliskim pokrewieństwie tych czterech dyscyplin mówili zarówno autorzy greccy z pitagorejczykami i Platonem na czele, jak i łacińscy: Kwintylian, św. Augustyn, Marcjan Kapella, Pryscjan, Boecjusz, Kasjodor[45]. Problem: która z nich ma donioślejsze, bardziej kluczowe znaczenie, bywał rozstrzygiwany przez autorów wczesnośredniowiecznych bądź to na korzyść arytmetyki, bądź też geometrii, względnie astronomii lub muzyki. W rezultacie, poszczególni pisarze — w zależności od zajmowanego w tej sprawie stanowiska — interpretowali znane sobie obrazy świata bądź to bardziej w duchu arytmetyki („numera vincla"), bądź też geometrii, względnie astronomii lub muzyki („musica vincla")[46]. We wczesnym średniowieczu, zwłaszcza od czasu ukazania się dzieł Izydora z Sewilli, liczbom przypisywano coraz to częściej rolę i funkcję symboli; przede wszystkim liczbom powymienianym w Biblii, gdyż mniemano, że to właśnie one stanowią najdoskonalszy klucz do poznania stworzonych dzieł bożych[47]. Symbolizacja arytmetyki pociągnęła za sobą symbolizację pozostałych dyscyplin, a zatem i symbolizację geometrycznego, astronomicznego i muzycznego poglądu na świat i człowieka. Jednocześnie nastąpiło odwrócenie kierunku w interpretacjach: dotychczas spoglądano na wzmianki Pisma św. odnoszące się do arytmetyki, geometrii, astronomii i muzyki przez pryzmat platońsko-pitagorejskiej treści wypełniającej ramy „quadrivium", obecnie zaczęto na tę treść spoglądać przez soczewki odnośnych wzmianek Pisma św. W rezultacie interpretowano ją w ten sam sposób, co i Biblię, a więc alegorycznie i moralizatorsko. Problem zgodności doktryn „Pitagorasa" z biblijnymi rozstrzygano stwierdzając, że „Pitagoras" zaczerpnął swoją wiedzę z Pisma św. lub że zawdzięczał ją wyjątkowemu natchnieniu bożemu[48]. Chrześcijanin, mający zarówno tekst, z którego „Pitagoras" dowiedział się o matematycznej strukturze świata, jak i wypowiedzi na ten temat świętych i natchnionych Ojców, nie musi więc ani też nie powinien się zbytnio krępować tym, co mówili „Pitagoras" i staro-

---

[44] Por. Klinkenberg, jw., s. 11.

[45] Por. Ks. M. Lohr, *Zagadnienia arytmetyki w pismach Kasjodora*, „Studia Warmińskie", 6 (1969) 493.

[46] Według Boecjusza, *De musica*, I, 2, PL 63, 1171 A: „[...] non potest dubitari quin nostrae animae et corporis status eisdem quodammodo proportionibus videatur esse compositus, quibus harmonicas modulationes posterior disputatio coniungi copularique monstrabit" (cyt. za: Klinkenberg, jw., s. 4). Określeniem „artifices numeri et musica vincla" posłużył się Bernardus Silvestris, *De mundi universitate*, wyd. C. S. Barach i J. Wróbel, Innsbruck 1876, s. 7, w. 22; nie rozwinął jednak zawartej w tym sformułowaniu koncepcji świata i człowieka.

[47] Por. Izydor z Sewilli, *Etymologiae*, III, 4, PL 82, 155: „Ratio numeri contemnenda non est; in multis enim sanctarum scripturarum locis quantum mysterium habeant elucet. Non enim frustra in laudibus Dei dictum est: Omnia in mensura et numero et pondere fecisti".

[48] Por. Kasjodor, jw., „[...] quam disciplinam [aritmethicam] Pythagoras sic laudasse probatur, ut omnia sub numero et mensura a Deo creata fuisse memorat [...] credo trahens hoc initium, ut multi philosophorum fecerunt, ab illa sententia prophetali, quae dicit omnia Deum mensura, numero et pondere disposuisse".

żytni filozofowie. Wiadomo zaś, że Biblia wspomina nie tylko o kolistym kształcie ziemi, czyli świata[49], ale także pozwala wnosić, że może on mieć również postać kwadratu. Świadczą o tym wypowiedzi, z których wynika, że Bóg utwierdził ziemię — świat na czterech zawiasach, że pierwszemu człowiekowi nadał imię A(natole), D(ysis), A(rctus), M(esembria), ze względu na cztery strony świata[50], z których też wieją cztery różne rodzaje wiatrów. Poza tym „forma quadrata mundi" lepiej odpowiada formie Krzyża oraz greckiej literze X, będącej zarazem pierwszą literą słowa Χριστός, jak i znakiem Krzyża św.[51]. Zgadza się też bardziej z kształtem człowieka, który jest przecież mikrokosmosem, a więc wierną repliką wszechświata. Mikrokosmosem w ścisłym tego słowa znaczeniu był Adam, gdyż został stworzony z mułu, zaczerpniętego przez Boga z czterech stron świata[52]. Niezgodność relacji Pisma św. o kolistej i kwadratowej formie ziemi — świata jest, zdaniem Kasjodora, w gruncie rzeczy niezgodnością tylko pozorną; autorzy święci, kiedy piszą o „orbis terrae", mają na myśli horyzont, czyli po prostu stwierdzają, że ludziom patrzącym ku krańcom ziemi zawsze jawi się okrąg[53]. Prawdopodobnie tę właśnie koncepcję pragnął wyrazić dwunastowieczny artysta w diagramie makro- i mikrokosmosu, którym przyozdobił kodeks, będący obecnie w posiadaniu „Staatsbibliothek" w Monachium (Clm. 13 002). Pośrodku kwadratu umieścił on nagiego mężczyznę z rozkrzyżowanymi ramionami („homo — microcosmos" jako „homo — quadratus"). Głowę jego otoczył kręgiem[54]. Inne diagramy tego samego typu przedstawiają bądź to kwadrat spleciony z kołem, jak np. słynna miniatura

---

[49] Prz VIII 26; Ps 23, 1; 32, 8; 49, 12; 88, 12; 92, 1; 89, 2. W tym ostatnim psalmie Autor rozróżnia ,,terra" i ,,orbis": ,,Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis".

[50] Por. O. K. Werckmeister, *Die Bedeutung der ,,Chi" — Initialseite im Book of Kells,* [W:] V. H. Elbern, *Das erste Jahrtausend,* Textband II, Düsseldorf 1964, s. 695 nn.

[51] Por. V. H. Elbern, *Species crucis — forma quadrata mundi. Die Kreuzigungsdarstellung am fränkischen Kasten von Werden,* ,,Westfalen, Hefte für Geschichte, Kunst und Volkskunde", 44(1966) 174-185. — Por. także: tenże, ,,*Die Stele von Moselkern und die Ikonographie des frühen Mittelalters,*" ,,Bonner Jahrbücher" 155-156 (1955 — 1956) 184-214. W związku z interesującymi interpretacjami Werckmeistera i Elberna na temat znaczenia ,,Chi" w symbolice wczesnośredniowiecznej warto zwrócić uwagę na fakt łączenia przez Teodoryka z Chartres pierwszych słów Księgi Rodzaju z pierwszymi słowami Ewangelii św. Mateusza: ,,Titulus libri talis est: Incipit Genesis i. e. liber de rerum generatione sive creatione, a primordiis suis sic nominatus sicut Evangelium Matthaei a prima parte sua »Liber generationis Jesu Christi« nominatur". Por. przyp. 32.

[52] Por. G. Bandmann, *Zur Deutung des Mainzer Kopfes mit der Binde,* ,,Zeitschrift für Kunstwissenschaft", 10 (1956) 162.

[53] Por. Werckmeister, jw., s. 695: ,,Cassiodor löst in seinem Psalmenkommentar das Problem, wie die Erde, gemäss der Bibel, vier Enden haben und zugleich kreisrund sein könne, mit einer rein spekulativen geometrischen Demonstration: Formam terrae ideo scriptura orbem vocat, eo quod respicientibus extremitatem eius circulus semper appareat, quem circulum Graeci ὁρίζοντα vocant. Quatuor autem cardinibus eam formari dicit, quia quatuor cardines, quatuor angulos quadrati significant, qui intra praedictum terrae circulum continetur".

[54] Opis tej miniatury przedstawił: H. von Einem, *Der Mainzer Kopf mit der Binde. Zur Deutung der Gewölbefigur des Westlettners,* ,,Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften", 37 (1956) 24 n.

z kodeksu przechowywanego w „Staatsbibliothek" w Monachium (Clm. 2 655, f. 105 v)[55], bądź też kwadrat wpisany w koło, względnie koło wpisane w kwadrat[56]. Trafiają się również i takie, które przedstawiają człowieka wpisanego w koło („homo — microcosmos" jako „homo — circularis")[57]. Wspomniane miniatury świadczą o ogromnym zainteresowaniu autorów i plastyków XII w. problemem człowieka — mikrokosmosu. Dowodzą jednocześnie, że tradycyjne, oparte na Biblii schematy i modele struktury świata i człowieka uległy w tym czasie daleko idącej geometryzacji. Ilustrują stopniowe wypieranie kwadratu przez sferę. Działo się tak głównie na skutek wpływu, jaki wtedy wywierała platońska filozofia przyrody. Tradycyjne, alegoryczne i symboliczne postacie i motywy, którymi owe schematy i modele wypełniano, uległy również znacznemu filozoficzno-teologicznemu pogłębieniu i zróżnicowaniu. Przyczyniły się do tego dzieła Jana Eriugeny, który naiwnemu i moralizatorskiemu symbolizmowi autorów wczesnośredniowiecznych przeciwstawił spekulatywny, wyrafinowany symbolizm Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcy. W swoich rozważaniach na temat „człowieka-mikrokosmosu" nawiązywał oczywiście do wątków typowych dla neoplatonizmu chrześcijańskiego. Nie pominął jednak i platońsko-pitagorejskiego. Dowodził mianowicie, że jedność świata i człowieka zasadza się na harmonii podobnej do tej, jaką tworzą różne i dalekie sobie dźwięki[58].

Szczególnie gorliwym rzecznikiem i kontynuatorem poglądów Eriugeny był Honoriusz Augustodunensis. Podobnie jak autor *De divisione naturae*, tak też i on zajął się bliżej problemem natury ludzkiej w związku z biblijnym sformułowaniem „omnis creatura", którego sens rozpatrywał ze względu na teksty dotyczące Wcielenia i Odkupienia oraz odnowy wszystkiego co na niebie i co na ziemi przy końcu świata[59]. Honoriusz, kontynuując rozważania swego poprzednika, nawiązał także do jego myśli o harmonii wszechświata. Porównał mianowicie kosmos do olbrzymiej cytry, zawierającej różne struny, służące do wydawania rozlicznych tonów. Skrajnymi dźwiękami tej gigantycznej cytry są: duch i ciało; w wytyczonych przez nie granicach przeciwstawiają się sobie: anioł i diabeł, niebo i piekło, ogień i woda, powietrze i ziemia, słodkie i gorzkie, miękkie i twarde[60]. W ludzkim fenomenie

---

[55] Opis i fotografię tej miniatury przedstawiła: M.-Th. d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, ,,Archives", 20 (1953) 79, przyp. 32.

[56] Por. von Einem, jw., s. 25.

[57] Por. tamże, s. 26.

[58] *De divisione naturae*, II, 4, PL 122, 530: ,,[...] [homo] officina omnium iure appellatur; in ea siquidem omnia conferunt, quae a Deo condita sunt unamque harmoniam ex diversis naturis veluti quibusdam distantibus sonis composuit". Por. J. Handschen, *Die Musikanschauung des Johannes Scotus* (*Erigena*), ,,Deutsche Vierteljahrschrift d. Literaturwiss. u. Geistesgesch", 5 (1927) 316, 322. Por. także: L. Spitzer, *Classical und Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word ,,Stimmung"*, ,,Traditio", 2 (1944), cz. I, s. 443-445.

[59] Por. d'Alverny, jw., s. 55 nn.

[60] Por. *Liber XII quaestionum*, 2, PL 172, 1197 B-D. Podobnie Kwintylian, *Institutiones*, I, 10, 12: ,,Cum Pythagoras et eum secuti acceptam sine dubio antiquitus opinionem vulgaverint, mundum

UNIW KUL

wyróżnił przede wszystkim, zgodnie zresztą z chrześcijańską tradycją paulińską, tzw. „człowieka zewnętrznego" („homo exterior") oraz tzw. „człowieka wewnętrznego" („homo interior"). Mikrokosmosem jest człowiek zewnętrzny, a to ze względu na elementy, z których się składa: z ziemi ma ciało, z wody krew, z powietrza oddech, z ognia ciepło[61]. Powyższe stwierdzenie nie zgadza się z innymi, z których wynika, że mikrokosmosem jest zarówno cały człowiek, czyli istota składająca się z duszy i ciała, jak też i sama tylko dusza ludzka. Honoriusz nadmienia bowiem, że liczba „siedem", która panuje nad sferami świata i tonami muzyki, odzwierciedla się również i w psychofizycznej strukturze człowieka, jednoczącej cztery żywioły i trzy siły duszy: vegetabilis, sensibilis, rationalis[62]. Głowa człowieka jest okrągła, tak samo jak kula nieba; świecą w niej dwa światła, odpowiednik dwóch świateł na niebie; zdobi ją siedem otworów, jak siedem harmonii zdobi niebo[63]. Nie tylko jednak podobieństwa typu astronomiczno-muzycznego, ale także analogie typu meteorologiczno-biologiczno-zoologicznego świadczą — zdaniem Honoriusza — o bliskim powinowactwie świata i człowieka. Pierś, w której mieści się oddech i kaszel odpowiada powietrzu, w którym powstają wiatry i grzmoty. Żołądek bierze w siebie substancje płynne, jak morze: „in quo confluunt omnia ut in mare flumina". Jak ziemia dźwiga na sobie wszystkie rzeczy, tak nogi noszą ciężar ciała. Przez swoje kości uczestniczy człowiek w twardości kamienia, przez paznokcie — w tężyźnie drzewa, przez włosy — w pięknie traw; ze zwierzętami ma zaś wspólnotę zmysłów. Z ognia niebieskiego ma on oblicze, z „aer superior" — słuch, z „aer inferior" — węch, z wody — smak, z ziemi — dotyk[64]. Natomiast w traktacie *Scala coeli major* Honoriusz zaznacza, że dusza jako taka zawiera w sobie rodzaj makrokosmosu, gdyż w obrazowy sposób może ona oglądać w samej sobie zarówno niebo jak i ziemię, to co duchowe i to co cielesne[65].

W powyższych wypowiedziach Honoriusza przejawiają się trzy główne ten-

---

ipsum ratione esse compositum quam postea sit lyra imitata, nec illa modo contenti dissimilium concordia quam vocant ἁρμονίαν, sonum quoque his motibus dederunt". Por. Spitzer, jw., s. 442.

[61] *Elucidarium* I, 11, PL 172, 1116: „Unde corporalis? De quatuor elementis, unde et microcosmus, idest minor mundus dicitur; habet namque ex terra carnem, ex aqua sanguinem, ex aere flatum, ex igne calorem". Pogląd, że tylko ciało ludzkie odzwierciedla świat, był w średniowieczu nader powszechny. Por. np. Izaak ze Stella, *Sermo*, II, PL 194, 1695 C: „Foris pecus es ad imaginem mundi: unde minor mundus dicitur homo; intus homo ad imaginem Dei, unde potes deificari".

[62] *De imagine mundi* I, 82, PL 172, 140 C: „[...] sicut enim hic mundus septem tonis et nostra musica septem vocibus disiungitur, sic compago nostri corporis septem mundis coniungitur, dum corpus quatuor elementis, anima tribus viribus copulatur [...] unde et homo microcosmus i. e. minor mundus dicitur cum sic consono numero caelesti musicae par cognoscitur". (cyt. za: Allers, jw., s. 377). Por. także: J. A. Enders, *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens*, Kemten-München 1906, s. 108; D'Alverny, jw., s. 54, n. 2; Kranz, jw., cz. 2, s. 163.

[63] Por. *De imagine mundi*, jw.

[64] Por. *Elucidarium*, jw.

[65] Por. *Scala coeli major*, 8, PL 172. 1233 D. Por. także: Enders, jw.

dencje mikrokosmizmu średniowiecznego. Tendencja do pojmowania ludzkiego ciała jako mikrokosmosu ze względu na jego skład „chemiczny", czyli na elementy, z których jest ono zbudowane, a także ze względu na jego strukturę biologiczno-zoologiczną, czyli funkcję duszy niższej („anima"). Następnie tendencja do pojmowania duszy wyższej („spiritus") jako mikrokosmosu, gdyż w niej odzwierciedla się w sposób duchowy to wszystko, co zostało stworzone[66]. I wreszcie, tendencja do pojmowania całego człowieka jako mikrokosmosu, ponieważ w jego strukturze psycho-fizycznej dopatrzyć się można pewnych analogii i podobieństw ze strukturą wszechświata. Tę ostatnią koncepcję oparł Honoriusz na platońskim wątku kosmologicznym w wydaniu, w jakim go przekazało wczesne średniowiecze, a więc w ujęciu „quadrivium", przy czym ważność poszczególnych dyscyplin, w odniesieniu do poglądów Honoriusza, można by było tak wyakcentować: muzyka, astronomia, geometria. Ten muzyczno-astronomiczno-geometryczny model struktury świata — makrokosmosu i człowieka — mikrokosmosu interpretował, podobnie jak i myśliciele wczesnośredniowieczni, alegorycznie i symbolicznie; twierdził mianowicie, że kluczem do poznania istoty świata i człowieka jest liczba „siedem".

Przedstawiona przez Honoriusza wizja świata i człowieka dawała się ilustrować zarówno przy pomocy kwadratu, jak i koła. Kwadrat odpowiadałby strefie zjawisk meteorologicznych (cztery żywioły, cztery strony świata, cztery główne wiatry) i czterem elementom ludzkiego ciała, czterem podstawowym jego właściwościom (twardości kamienia, tężyźnie drzewa, piękności traw, wspólnocie doznań zmysłowych ze zwierzętami) oraz kształtowi ludzkiego ciała od stóp po barki i jego głównym funkcjom. Koło odpowiadałoby sferze zjawisk astronomicznych i kształtowi oraz wyposażeniu głowy ludzkiej. Dlatego też — jak można sądzić — miniaturzysta wspomnianego już kodeksu monachijskiego (Clm. 13 002), uplastyczniając Honoriuszową wizję człowieka — mikrokosmosu, zawartą w jego *Elucidarium*, wpisał postać ludzką w kwadrat, zaś jego głowę otoczył kręgiem. Krąg w tym diagramie może więc oznaczać horyzont lub powinowactwo głowy ludzkiej ze sferą nieba.

Przedstawiona przez Honoriusza wizja świata i człowieka zakładała, że świat jest kosmosem, człowiek zaś mikrokosmosem, ponieważ świat i człowiek najpełniej realizują harmonię typu muzyczno-astronomiczno-geometrycznego. Hildegarda z Bingen wpatrując się w ten sam co i Honoriusz, zapożyczony w gruncie rzeczy od Pliniusza i wczesnośredniowiecznych encyklopedystów obraz świata, dostrzegła w nim oraz w składających się nań konkretach przede wszystkim harmonię figur, kształtów i barw. Za najdoskonalszą z figur uznała koło, z brył — sferę. Ze względu na nie świat jest obrazem Boga[67]. Najdoskonalszym z kształtów odznacza się czło-

[66] Por. przyp. 36.

[67] *Sanctae Hildegardis Liber divinorum operum simplicis hominis*, I, 2, 1, PL 197, 755 D: „Et [Deus] sicut circulus ea quae intra ipsum latent, comprehendit et superexcellit, quia ipsam in potentia sua nullus dividere, nec superare, nec ad finem perducere potuit". Zob. wspaniale ilustrowane wydanie tego dzieła: *Hildegard von Bingen, Welt und Mensch. Das Buch „De operatione Dei"*, aus dem Genter Kodex übersetzt und erläutert von H. Schipperges, Salzburg 1965.

wiek: jego postać daje się bowiem wpisać w koło[68]. Krągłość jego głowy wskazuje na kulistość firmamentu, cechująca ją równomierność („recta et aequalis mensura") dowodzi równomierności firmamentu. To zaś oznacza, że każdą z części można sprowadzić do regularnego koła i że żadna z nich nie powinna wykraczać poza inną. Wszystko więc wskazuje na to — stwierdza Hildegarda — że Bóg ukształtował człowieka według firmamentu, zaś odnośne jego siły (cnoty?) wzmocnił siłami elementów[69]. Na czym zasadza się podobieństwo człowieka z niebem i z ziemią? W jaki sposób się ono przejawia? — pytała Hildegarda w *Scivias*. Otóż krąg głowy ludzkiej, w którym znajdują się przenikające widzenie („perspicuitas"), ożywcze tchnienie („spiraculum") i rozumność („rationalitas") — odpowiadają firmamentowi i trzem światłom nieba; ma też człowiek „ducha" („spiritum"), szybko podążającego przez poszczególne zmysły i będącego w stałym ruchu — jak powietrze ma ptaki; ma też „humoris receptaculum", w którym zauważa się wilgotność, pączkowanie („germinatio"), rodzenie („parturitio") — jak na ziemi widzi się istoty żyjące, owocujące i zwierzęta. „O homo — woła Hildegarda — tu totus es in omni creatura et oblivisceris Creatoris tui; et subjecta tibi creatura obedit ei[...]et tu praecepta illius transgrederis"[70]. Człowiek nie tylko odzwierciedla się w każdym stworzeniu, ale także Bóg odcisnął („signavit") w nim wszystkie stworzenia według odpowiedniej miary[71].

W przedstawionej przez Hildegardę wizji świata — makrokosmosu oraz człowieka — mikrokosmosu podstawową rolę pełniły: krąg i trójkąty. Od owalnego kształtu wszechświata w *Scivias* przeszła do kolistego w *Liber divinorum operum*[72].

---

[68] Tamże, 752 A: ,,In medio quoque rotae istius imago hominis apparebat, cuius vertex superius et plantae subterius ad praefatum circulum, velut fortis et albi lucidique aeris pertingebant. A dextro autem latere summitas digitorum dexterae manus ejus a sinistro quoque summitas digitorum sinistrae manus ad ipsum circulum hinc et hinc in rotunditate designatum porrecta erat, quoniam eadem imago brahia sua sic extenderat''.

[69] Tamże, IV, 16, 814 D: ,,Sed et in rotunditate capitis hominis rotunditas firmamenti ostenditur, et in recta aequalitate mensura ejusdem capitis, recta et aequalis mensura firmamenti demonstratur, quia idem caput rectam mensuram ubique habet, ut etiam firmamentum aequali mensura constitutum est, quatenus ex omni parte rectum circulum habere possit, et ne ulla pars ejus partem alteram injusto modo excedat. Deus enim hominem secundum firmamentum plasmavit, et fortitudinem illius cum viribus elementorum confortavit".

[70] *Sanctae Hildegardis Scivias sive visionum ac revelationum libri tres*, II, 1, PL 197 444 A 2: ,,Unde etiam homo similitudinem caeli et terrae in se continet. Quomodo? Ipse habet circulum in quo apparet perspicuitas, spiraculum et rationalitas, velut in caelo notantur luminaria; habet spiritum per omnem sensum et motum celeriter meantem, ut aer volatilia; etiam humoris receptaculum in quo notatur humiditas, apparet germinatio et parturitio, sicut in terra virentia, fructificantia et animalia". Odnośnie do ,,habet spiritum", por. Guillaume de Conches, jw., s. 101, oraz Vergilius, *Ecloga* I, 20-21.

[71] Liber div. op., jw., I, 2, 744 A 2: ,,Et omnes creaturae secundum mensuram in ipso homine signavit''. Por. Nemesius jw., 532: τοῦ φέροντος ἐν τῆ καθ' ἑαυτὸν φύσει τῆς πάσης κτίσεως τὴν εἰκόνα, διά κυὶ μικρὸς κόσμος ἐίρηται.

[72] Oba te obrazy świata jednoczył Honoriusz Augustodunensis, *De imagine mundi*, I, 1,PL 172, 121: ,,Huius figura est in modum pilae rotunda. Sed instar ovi elementis distincta''.

Fakt ten świadczy, iż w jej czasach platońsko-pitagorejski model struktury świata i człowieka szybko wypierał model wypracowany przez encyklopedystów wczesnochrześcijańskich; i to — jak się okazuje — nie tylko z naukowych i filozoficzno-teologicznych, ale nawet z najbardziej mistycznych wizji kosmosu i mikrokosmosu. Kwadrat ustępował miejsca trójkątowi. I w tym też fakcie dopatrzyć się można znamienia epoki, w której żyła; wtedy to bowiem powstawały liczne i znakomite komentarze do *De Trinitate* św. Augustyna i Beocjusza[73]. Nic zatem dziwnego, że kluczem do poznania struktury świata i człowieka stawała się liczba „trzy". Hildegarda odnajdywała ją na niebie, które tradycyjnie już uważano za najdoskonalszy obraz Boga, jak i w strefie zjawisk meteorologicznych oraz w strefie związanych z ziemią zjawisk biologiczno-zoologicznych. Odnajdywała ją także w człowieku, i to we wszystkich trzech wymienionych wariantach, a więc uraniczno-astronomicznym, meteorologicznym i zoologiczno-biologicznym. Z naciskiem podkreślała zasadę wymierzalnej równości („recta et aequalis mensura", „aequalis mensura", „secundum mensuram"). I ten fakt może również świadczyć o odżywaniu w jej czasach platońsko-pitagorejskiej koncepcji matematycznie rozumianej proporcji i harmonii jako podstawy „kosmosu". Sformułowania, którymi się przy tym posłużyła, są augustyńskiej proweniencji[74].

Występujące w poglądach Hildegardy tendencje do przypisywania kołom i liczbom pierwszoplanowej roli w strukturze i poznawaniu świata — makrokosmosu i człowieka — mikrokosmosu, ujawniły się w całej pełni w doktrynach Alana z Lille. Za najdoskonalszy z kształtów uznał on sferę. Jest ona obrazem wieczności, a więc Boga. Dlatego też Boga można zdefiniować jako: „sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam"[75]. Jedność świata i jedność składających się nań konkretów zasadza się na liczbie, którą z tego też względu wolno nazywać: „nodus, amor, ratio, foedus, concordia, limes". Zgodność liczbowa wiąże wszystko ze sobą:

Singula componit, mundum regit, ordinat orbem,
Astra movens, elementa ligans animasque maritans
Corporibus, terras celis, celeste caduco;
Quomodo nascenti mundo rebusque creandis

---

[73] Komentarze do *De Trinitate* Boecjusza powstawały głównie w Chartres, natomiast komentarze do *De Trinitate* św. Augustyna w opactwie św. Wiktora.

[74] Por. np. Augustinus, *De musica*, VI, 10, 28; 12, 38. Poglądy estetyczne Hildegardy przedstawił: E. de Bruyne, *Etudes d'esthétique médiévale*, Brugge 1946, t. 2, s. 351 nn. Por. także H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der Hl. Hildegard von Bingen*, Leipzig 1930.

[75] Por. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Inst. Wyd. „Pax", 1966, s. 174. Por. także: Kranz, jw., s. 135. Sferyczny kształt głowy ludzkiej świadczy, że jest ona obrazem Boga: Guillaume de Conches, jw., s. 207: „Forma enim sperica quae est humani capitis in hoc est similis divinitati quod caret principio et fine: ratio, vero in hoc quod Deus iure est rationalis". Por. także: Calcidius, *Timaeus*, 228, wyd. J. H. Waszink, Londini—Leidae 1962, s. 244, w. 5.

Principium, finis, exemplar, forma, sigillum
Hic erat, ad cuius formam deitatis ydea
Impressit rebus formas mundoque figuras[76].

Szczytowym przejawem zgodności liczbowej jest harmonia typu muzycznego. Ona to sprawia, że świat jest „kosmosem", zaś człowiek „mikrokosmosem":

Corporis humani partes mundumque minorem
Ordinat et specie mundi melioris honorat,
Ut sic pigmeus fraterculus esse gigantum
Maiorisque minor mereatur ymagine pingi;
Que partes anime sociat, que federat illam
Carni confirmatque fidem, que musica voces
Dividit et numeris variat discrimina vocum[77].

Spośród stworzeń człowiek jest najbardziej „mikrokosmosem", ponieważ najpełniej odzwierciedla harmonię elementów i sfer.

REPERKUSJE PLATOŃSKIEGO WĄTKU PSYCHOLOGICZNEGO

Z cytowanych strof Alana wynika, że harmonia typu matematyczno-muzycznego jednoczy i zestraja nie tylko ciało człowieka z jego duszą, ale także części duszy ludzkiej pomiędzy sobą. Dusza ludzka, pośród wszystkich dusz, byłaby więc najpełniejszym zestrojem, czyli istotą najpełniej realizującą zasadę „kosmosu"; a zatem, można by ją było nazwać, z tego właśnie czysto formalnego punktu widzenia „mikrokosmosem". Rozpatrywana z „materialnego", czyli treściowego punktu widzenia, a więc jako jednocząca w sobie funkcje wegetatywne, sensytywne i racjonalne, zasługiwałaby również na miano „mikrokosmosu". Alan tak jej jednak nie określał. Zakładał bowiem, że dusza jest obrazem Boga, a zatem jest obrazem Sfery; jeśli się więc szuka analogii i podobieństw pomiędzy światem i duszą, to znaleźć je można tylko w ruchach nieba. Pierwszy z tych ruchów — ruch firmamentu — dokonuje się ze wschodu przez zachód na wschód. Drugi — ruch planet — przebiega odwrotnie: z zachodu przez wschód na zachód. Pierwszy jest obrazem ruchu rozumu („ratio"); rozpoczyna się on od kontemplacji Boga i rzeczy boskich („Orientalia"), zwraca się ku rzeczom widzialnym („Occidentalia") i z powrotem wraca do boskich. Regularnemu ruchowi rozumu przeciwstawiają się ruchy zmysłów, będące odpowiednikiem ruchu planet; w ostatecznym jednak rozrachunku rozum pociąga je za sobą i zmusza je, aby mu służyły[78].

Pogląd Alana, iż dusza ludzka jest obrazem Boga, a pośrednio także nieba,

[76] *Anticlaudianus*, III, wyd. R. Bossuat, Paris 1955, s. 97 n.

[77] Tamże, s. 101, w. 419-425.

[78] *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, 866A — 867A. Por. także Guillaume de Conches, jw., s. 254; Jeauneau, jw., s. 77; Delhaye, jw., s. 158.

nie był obcy już Hildegardzie z Bingen. Twierdziła mianowicie, że dusza ludzka ma postać ognistej kuli i że opanowuje ona całe ciało, podobnie jak firmament nieba opanowuje i scala wszystko, co jest pod nim oraz przesłania to, co jest nad nim[79]. Pogląd, iż dusza jest obrazem nieba, mógł mieć swe ostateczne źródło w platońskiej doktrynie o stworzeniu i strukturze duszy świata, której najwierniejszym odbiciem jest właśnie niebo[80]. Zdaniem Wilhelma z Conches, powyższą doktrynę wyłożył Platon „more suo deserviens integumento"[81]. Można ją więc interpretować jako naukę o duszy w ogóle, w szczególności zaś jako doktrynę o stworzonej przez Boga, nieśmiertelnej duszy ludzkiej. Otóż z wypowiedzi Platona wnosić można, że Bóg stworzył świat „ad exemplum animae" i że podobieństwo pomiędzy duszą a światem jest doskonałe[82]. Stąd zaś można już było wyciągać wnioski, które zgadzały się, co do sensu, również i z doktryną św. Augustyna; a więc: że dusza ludzka odzwierciedla się w świecie, względnie, że świat odzwierciedla się w duszy ludzkiej, że jest ona przeto „omnium similitudo"[83], że człowiek wnikając w siebie może odnaleźć tam „per figuram totum mundum"[84], a nawet, że „anima est ad similitudinem corporis"[85].

Hugon ze św. Wiktora odczytał i zinterpretował odnośną naukę Platona w inny jeszcze sposób. Filozofowie — jego zdaniem — opowiadali się za tezą: „Anima ex cunctis naturae partibus est compacta". Poświadcza to *Timaios*, w którym Platon pisał, że „entelechia" stanowi mieszaninę natury podzielnej i niepodzielnej; czyli, że posiada całość natury. Nie tylko jednak skupia ona w sobie całą naturę, ale ją także odtwarza, albowiem umysłem („intelligentia") poznaje niewidzialne przyczyny rzeczy, zmysły natomiast dostarczają jej widzialnych form. „Pitagorejczycy" twierdzili, że „podobne poznaje się podobnym". W konsekwencji trzeba byłoby więc przyjąć, że „ziemię poznajemy ziemią, eter eterem, wodę wodą, powietrze powietrzem". Zdaniem Hugona, nie jest to jednak konieczne, gdyż wszystko co jest w duszy jest w niej „virtualiter et potentialiter"[86].

---

[79] Por. *Der Heiligen Hildegard von Bingen Wisse die Wege „Scivias"*, wyd. Maura Böckeler, Berlin 1928, s. 78, 458.

[80] Por. Calcidius, *Timaeus*, 95, s. 148, w. 9: „Erit ergo animae aplanes ratio, planetes ut iracundia et cupiditas ceterique huius modi motus quorum concentu fit totius mundi vita modificata". Por. także: Guillaume de Conches, jw.[6] s. 167, 169.

[81] Guillaume de Conches, jw. s. 167.

[82] Tamże, s. 176.

[83] Por. Izaak ze Stella, *De anima*, PL 194, 1886 A. „[Anima] omnium in se similitudinem gerit. Unde et a philosopho definita est omnium similitudo".

[84] Por. przyp. 36.

[85] Por. Javelet, jw., t. I, s. 233 i t. II, s. 204 (505). Autor zwraca uwagę, że niektóre wypowiedzi Ojców Kościoła na ten temat zostały spowodowane przez doktryny manichejskie. Słuszność tego spostrzeżenia potwierdzają relacje L. Thorndike'a: „The five gods or luminous bodies are represented as good forces who imprisoned five kinds of demons; but the devil had his revange by imprisoning luminous forces in man, whom he made a microcosm of the universe" (*A History of Magic and Experimental Science*, New-York 1947, t. I, s. 382).

[86] Por. Javelet, jw., t. I, s. 231. Por. także: Guillaume de Conches, jw. s. 150. W związ-

Zapewne pod wpływem wspomnianych wyżej poglądów psychologicznych oraz tkwiących w nich tendencji Godfryd ze św. Wiktora doszedł do wniosku, że terminem „mikrokosmos" może się posłużyć zarówno filozof jak i teolog. Pierwszy określał nim będzie bądź to pojedynczego człowieka („microcosmus singularis"), bądź też cały rodzaj ludzki („microcosmus generalis"); drugi natomiast, bądź to poszczególne dusze uczestniczące w świecie łaski („microcosmus particularis"), bądź też zgromadzenie dusz wokół Chrystusa („microcosmus generalis"). W ścisłym znaczeniu („secundum literam") termin ten odnosi się tylko do pojedynczego człowieka; i to pierwszorzędnie do jego duszy, a wtórnie do jego ciała[87]. Dusza („interior homo", „spiritus humanus") została wyposażona przez Boga Stworzyciela w dary naturalne: posse, scire, velle. Bóg Odkupiciel użyczył jej darów łaski: scire, velle, posse[88]. Pierwszymi zajmuje się filozof, drugimi teolog[89]. Czterem żywiołom megakosmosu oraz czterem cieczom (humorom, sokom) ludzkiego ciała odpowiadają cztery podstawowe jakości duszy — mikrokosmosu: wyobraźnia, zmysły, rozum i umysł. Zachowanie równowagi, proporcji, harmonii pomiędzy elementami wszechświata oraz składnikami organizmu stanowi o ich „kosmosie", a także o zdrowiu ludzkiego ciała. Podobnie ma się rzecz z „człowiekiem wewnętrznym", czyli z mikrokosmosem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Zachwianie równowagi pomiędzy podstawowymi jego jakościami powoduje nieład i chorobę ludzkiego ducha. Zadaniem „medycyny duszy" jest leczenie ran i zmian patologicznych oraz takie uładzenie „człowieka wewnętrznego", aby stał się mikrokosmosem w innym jeszcze tego słowa znaczeniu: mikrokosmosem, czyli mieszkaniem Boga[90].

---

ku ze wzmianką Arystotelesa, *De anima*, III, 8, 431b 21: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πως ἐστι πάντα, problemem tym zajął się również św. Tomasz z Akwinu: ,,Ostendit quod alio modo est omnia, quam satiqui ponerent; et dicit, quod si anima est omnia, necesse est quod sit, vel ipsae res scibiles et sensibiles, sicut Empedocles posuit quod terra terram cognoscimus, et aqua aquam, et sic de aliis; aut sit species ipsorum. Non autem anima est ipsae res, sicut illi posuerunt, quia lapis non est in anima, sed species lapidis [...] Et similiter anima data est homini loco omnium formarum, ut sit homo quodammodo totum ens, inquantum secundum animam est quodammodo omnia, prout ejus anima est receptiva omnium formarum". (*S. Thomae Aquinatis In De anima*, III, 13, wyd. A. M. Pirotta, Taurini 1936, s. 257). Por. także: Allers, jw., s. 384 nn.; Kranz, jw., s. 57.

[87] Por. Delhaye, jw.

[88] Por. tenże, *Godefroy de Saint-Victor. Microcosmus, I — Texte*; *II — Etude théologique*, Lille 1951: I, 40, s. 60 n; II, 82, s. 94 n; III, 227, s. 248. Por. także: tenże, *Nature et grâce chez Godefroy de Saint-Victor*, ,,Revue du Moyen Age Latin (Strasbourg)", 3 (1947) 225-244.

[89] Por. tenże, *Microcosmus*, jw., s. 45: ,,Sciendum igitur quod neque philosophus neque theologus hominem forinsecus inspexerunt dum eum vel mundi vel microcosmi nomine appelaverunt, mentis potius oculos ad spiritum qui intus erat defixerunt".

[90] Tenże, *Le sens littéral*, jw., s. 155: ,,Ecce te mundo secundum philosophum configuravimus in naturalibus, ecce te mundo secundum theologum protulimus in gratuitis dum te microcosmum, id est habitaculum Dei aeternum, demonstravimus. Nec solum te secundum te, sed et secundum habitaculum corporis mediante te [...] ita ut non solum tu sed et totus homo sit microcosmus, id est aeternum regnum Dei". M.-D. Chenu zwrócił uwagę na występujące w dwunastowiecznej psychologii tendencje do rozpatrywania duszy w kategoriach mikrokosmicznych, jako na jeden z przejawów ówczesnego naturalizmu i racjonalizmu (*La théologie au douzième siècle*,

Teologowie badający strukturę duszy ludzkiej stosowali pojęcie „mikrokosmosu" nie tylko do jej naturalnego i nadprzyrodzonego wystroju, wyposażenia, ale także posługiwali się nim jako synonimem harmonii i ładu moralnego. I tak np. zdaniem Wolberona — czterem elementom „maioris mundi" i czterem jego stronom odpowiadają „in minori mundo" cztery podstawowe cnoty: roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo[91]. Te cztery — jak je nazywa — „części" znajdują się w jednakowej odległości od swego centrum, którym jest „umysł, czyli miłość". Każde zresztą działanie duszy — jak zauważa wspomniany autor — najlepiej daje się pojąć i określić poprzez odwoływanie się do kół i ruchów okrężnych[92].

Ikonograficzną ilustracją zasygnalizowanej tu psychologiczno-teologiczno-moralnej interpretacji świata-megakosmosu i człowieka-mikrokosmosu może być ciekawa, zarówno z punktu widzenia historii sztuki, jak i ideologii średniowiecznej, miniatura ze wspomnianego już kodeksu monachijskiego (Clm. 2 655, f. 105 v)[93]. Wprawdzie dotyczy ona poglądów wyłożonych w *De natura rerum* Tomasza z Cantimpré i została sporządzona dopiero w 1295 roku, nie mniej jednak wiernie odtwarza treść odnośnych doktryn XII wieku[94]. Kompozycja składa się z kół i kwadratów. Koła oznaczają świat i człowieka; kwadraty stanowią diagram czterech elementów, czterech wiatrów i czterech cnót kardynalnych: roztropności, sprawiedliwości, męstwa i wstrzemięźliwości. Kwadrat elementów przeplata się z kołem wszechświata, w które miniaturzysta wpisał postać Chrystusa-Logosu, lub może Chrystusa Zbawiciela. Umieszczona na kole inskrypcja może świadczyć, że czło-

---

Paris 1966², s. 41). Poglądowi temu przeciwstawił się Javelet (jw., t. II, s. 201). ,,Anatomizowanie'' i ,,fizjologizowanie'' duszy ludzkiej mogło mieć główne źródło w przeświadczeniu że świat, a zwłaszcza sfera, jest również obrazem Boga. Do powstania takiego przeświadczenia przyczynił się ówczesny platonizm, który czerpał swe soki nie tylko z *Timaiosa*, ale także i z *Asclepiusa*, którego autor z naciskiem podkreślał, że człowiek jest drugim, obok świata, obrazem Boga: ,,non ignarus se etiam secundam esse imaginem dei, cuius sunt imagines duae mundus et homo''. W następnych wierszach rozróżnił w człowieku ,,elementy'' wyższe i niższe, ,,unde efficitur ut, quoniam est ipsius una conpago, parte, qua ex anima et sensu, spiritu atque ratione divinus est, velut ex elementis superioribus, inscendere posse videatur in caelum, parte vero mundana, quae constat ex igne [et terra], aqua et aere resistat in terra''. Por. *Asclepius*, 10, jw., s. 308 n. Por. także: E. Stadter, *Die Seele als ,,minor mundus'' und als ,,regnum''. Ein Beitrag fur Psychologie der mittleren Franziskanerschule*, [W:] *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter*, Berlin 1968, Miscellanea Mediaevalia 5, s. 56—72.

[91] *In Cantica* IV, PL 195, 1263 A: ,,Et quia ipse minor mundus dictus ad instar majoris mundi quatuor constat elementis, quatuor quoque mensuratur partibus, quibus continetur totus si ad Dei similitudinem conservandam fuerit institutus, videlicet prudentia, justitia, temperantia, fortitudine. His quatuor partibus a centro mentis hoc est charitatis, aequa distantia porrectis, quidquid virtutis in anima potest esse, quasi circulum et circumferendo tangis et concludis'' (cyt. za Javelet, jw., t. II, s. 153, 131).

[92] Myśl tę mógł Wolberon zaczerpnąć od św. Augustyna. Por. Augustinus, *De quantitate animae*, I, 27. Por. także: Kranz, jw., t. II, s. 134.

[93] Zob. D'Alverny, *Le cosmos symbolique*, jw., s. 47.

[94] Tamże, s. 79.

wiek jest mikrokosmosem przede wszystkim ze względu na siły swej duszy, a także i na elementy swego ciała:

Viuus ab eterno fuit in Sermone superno
Archetypus mundus et sensilis iste secundus
Est homo terrigena microcosmus ymagine plena
Vi quadrua mentis et corporeis elementis.

REPERKUSJE PLATOŃSKIEGO WĄTKU DYNAMICZNO-ORGANOLOGICZNEGO

Teoria, iż świat jest istotą żywą, posiadającą rozum na podobieństwo istoty boskiej i że takiego właśnie świata obrazem jest człowiek, docierała do myślicieli średniowiecznych zarówno w wydaniu platońskiego *Timaiosa,* jak i źródeł stoickich (Wergiliusz, Seneka[95]) oraz neoplatońskich (Kalcydiusz, *Asclepius*) i neopitagorejskich (Makrobiusz). W wymienionych źródłach występowała jako doktryna w większym lub mniejszym stopniu panteistyczna[96]. Ten sposób pojmowania obecności Boga w świecie zwalczali wczesnochrześcijańscy pisarze, a wśród nich także Laktancjusz[97]. Niemniej jednak zarówno oni, jak i liczni teologowie z XII wieku, dopatrywali się w poszczególnych sformułowaniach, zwłaszcza z *Eneidy*[98] i *Georgik*[99] Wergiliusza, pewnych ideowych pokrewieństw z wypowiedziami Pisma św. na temat roli oraz funkcji Słowa Bożego i Ducha Świętego w odniesieniu do świata i do człowieka[100]. Tego rodzaju skojarzenia wydawać się im musiały tym bardziej

---

[95] *Epistolae morales,* 65, 24: „quem in hoc mundo locum Deus obtinet, hunc in homine animus; quod est illic materia, id in nobis corpus est"; 95, 32: „membri sumus corporis magni".

[96] Świat pojmowano jako „epifanię" Jupitera: „Iuppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris", Lucanus, IX, 580; „yovis omnia plena", Vergilius, *Bucolica,* III, 60. Por. P. Courcelle, *Les Pères de l'Eglise devant les enfers virgiliens,* „Archives", 22 (1955) 38.

[97] *Institutiones divinae,* VII, 3, 4—5: „Deus est divina et aeterna mens, a corpore soluta et libera; cuius vim maiestatemque quoniam intelligere non poterant, miscuerunt eum mundo, id est operi suo. Unde est illud Virgilianum: Totamque infusa per artus mens agitat molem et magno se corpore miscet".

[98] VI, 724.

Principio caelum ac terras camposque liquentis
Lucentemque globum lunae Titaniaque astra
Spiritus intus alit totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.

[99] IV, 221.

[...] deum namque ire per omnis
terrasque tractatusque maris caelumque profundum;
hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum
quemque sibi tenuis nascentem accersere vitas.

[100] Na wyżej przytoczone strofy powoływali się w średniowieczu: Jan Eriugena, Teodoryk z Chartres, Abelard, Wilhelm z Conches oraz inni ówcześni autorzy. Bliższe dane znaleźć można: Courcelle, jw., s. 43-45. Por. także: Guillaume de Conches, jw., s. 145 n. Typową wydaje się być wzmianka Teodoryka z Chartres, (jw., s. 193): „Plato vero in Timaeo eundem spiritum

uzasadnione, ponieważ miały odpowiednik w Piśmie św. Fakt, iż św. Paweł zacytował w swej słynnej mowie na Areopagu *Phainomena* Aratosa, traktując jednocześnie zawartą tam wypowiedź jako przeczucie przez pogańskiego poetę prawdy chrześcijańskiej, pozwalał wnosić, że ziarna tej prawdy mogą się znajdować także i w dziełach innych wielkich poetów i filozofów starożytnych[101]. Zgodnie z tym przeświadczeniem Abelard, Teodoryk z Chartres, Wilhelm z Conches, Bernard Silvestris dostrzegali w doktrynie Platona o duszy świata oraz w wypowiedziach Wergiliusza, Seneki, Kalcydiusza, „Hermesa Trismegistosa", Makrobiusza o roli i funkcjach „mens" i „spiritus" w świecie wiele analogii i podobieństw z chrześcijańską doktryną o Słowie Bożym i Duchu Świętym. Najbardziej zaangażowali się w dociekania na ten temat Bernard Silvestris i Wilhelm z Conches.

Według Bernarda świat jest „wielkim zwierzęciem" poznającym i czującym[102]. Ma więc duszę, którą autor *De mundi universitate* nazywa — za Cyceronem — „Endelechia"[103]. Zarówno w swej istocie, jak i w swoich funkcjach poznawczych jest ona ściśle spokrewniona z niebem[104]. Jej natury nie da się jednak ściślej określić: „Quis enim tuto diffinivit essentiam quae consonantiis, quae se numeris moveret?" [105]. Z tego, co Bernard mówi o „Endelechia" niedwuznacznie wynika, że usiłował on zespolić ze sobą platońską koncepcję duszy świata ze stoicką koncepcją wszechoożywiającej, boskiej, zarazem zaś materialnej „pneumy". Sądził bowiem, że i jedna, i druga zawiera „sub integumentis verborum" tę samą prawdę o Duchu Świętym,

»mundi animam« vocat. Virgilius vero de illo spiritu ita dicit: Principio maria ac terras caelumque profundum // lucentemque globum lunae tytaniaque astra // spiritus intus alit. Hebraei vero ita de spiritu operatore loquuntur: Moyses quidem ita Et spiritus Domini ferebatur super aquas; David vero sic: Verbo Domini caeli firmati sunt, etc. Salomon quoque de spiritu sic dicit: Spiritus Domini replevit orbem terrarum. Christiani vero illud idem »Spiritum sanctum« appellant".

101 Dz 17, 28.

102 jw., s. 31 w. 68: „Mundus quidem est animal, verum sine anima substantiam non invenias animalis [...] In magno vero animali cognitio viget, viget et sensus causarum praecedentium fomitibus enutritis. Ex mente enim caelum, de caelo sidera, de sideribus mundus". Słowa „ex mente enim caelum" mogą być reperkusją słów Psalmu 135, 6: „qui fecit caelum in intellectu".

103 Por. Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, I, 10, 22, przeł. J. Śmigaj, [W:] *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1961, t. III, s. 494: „Arystoteles, który znacznie przewyższa wszystkich umysłem i rzetelnością (zawsze wyłączam tu Platona), przedstawiwszy owe cztery znane rodzaje żywiołów, z których wszystko bierze początek, twierdzi, że istnieje jakoby jakiś piąty żywioł, z którego wywodzi się myśl. Jest on bowiem zdania, że myślenie, przewidywanie, uczenie się, nauczanie, pamiętanie, wynajdywanie czegoś i liczne inne czynności, jak to, że kochamy i nienawidzimy, chcemy i boimy się, smucimy się i cieszymy oraz tym podobne — że to wszystko nie mieści się w owych czterech rodzajach żywiołów. Dodaje więc piąty rodzaj, bez nazwy, i zgodnie z tym samą duszę nazywa nowym mianem ἐνδελέχεια, które oznacza jak gdyby jakiś nieustanny i wieczny ruch". Por. Bernardus Silvestris, jw., s. 13, w. 168; s. 14, w. 195.

104 Bernardus Silvestris, jw. s. 14, w. 205. „Cum caelo, cum sideribus endelechiae vis et germanitas invenitur, unde plena totaque nec decisa potentiis ad confortanda caelestia superna regione consistit, verum in inferioribus virtus eius degenerat".

105 Tamże, s. 14, w. 175.

czy też jej najgłębsze filozoficzne odczucie. Podobnie zapatrywał się na platońską naukę o duszy świata Wilhelm z Conches. Według niego, Bóg chciał iżby świat stał się zwierzęciem rozumnym, rozumnym nie mógłby być bez duszy, a więc „wymyślił" duszę; „»excogitavit« — zauważa Wilhelm — et non »creavit« secundum quod anima dicitur Spiritus Sanctus. Non enim a Deo factus est nec creatus nec genitus sed procedens est Spiritus Sanctus"[106]. Doktryny na temat obecności Boga w świecie głoszone przez Bernarda Silvestris, Wilhelma z Conches, a także Abelarda, Teodoryka z Chartres i Klarenbalda z Arras, należały do najbardziej radykalnych. Problem, którego dotyczyły, stanowił jedno z najbardziej centralnych zagadnień teologii i filozofii XII wieku[107]. I chociaż rozwiązania proponowane przez większość ówczesnych autorów nie zgadzały się z konkluzjami Bernarda czy Wilhelma, to jednak razem z nimi przyczyniły się do powstania nowej, bardziej optymistycznej wizji świata. Odtąd bowiem coraz to częściej mówi się o kosmosie jako o prawdziwym mieszkaniu Boga i terenie Jego bezpośredniej działalności.

Człowiek, widziany w perspektywie tak pojmowanego świata, przedstawiał się bądź to jako najwierniejsza kopia owego „wielkiego, inteligentnego zwierzęcia", bądź jako odzwierciedlenie świata — terenu działania Boga i natury, a więc jako „trzeci twórca", bądź też jako replika świata — mieszkania Boga, a więc jako „prawdziwe mieszkanie Boga". Pierwsze z ujęć upoważniało do traktowania świata jako „wielkiego Człowieka" („magnus Homo", „Makroantropos"), zaś człowieka jako „skondensowany świat" („brevis mundus")[108]. Dawało zatem podstawę do dopatrywania się odpowiedników ludzkich organów w organizmie wszechświata i „organów" wszechświata w organizmie człowieka. Według Bernarda Silvestris człowiek stanowi „minor mundus", ponieważ jest on wspólnym, pieczołowitym dziełem Uranii, Physis i Natury. Pierwsza skomponowała duszę z „Endelechii" i z sił; druga przygotowała ciało z odpowiednio spreparowanej materii; trzecia zespala duszę z ciałem[109]. Innymi słowy: w człowieku odzwierciedlają się trzy główne strefy wszechświata oraz ich siły. Za anatomiczno-fizjologiczną strukturę ludzkiego organizmu, za jego dostosowanie do potrzeb duszy odpowiedzialną jest Physis. Poszczególne organy kształtuje i rozmieszcza tak, aby ciało jak najdokładniej odwzorowywało układ i funkcje składników wszechświata. Dlatego też Physis działająca „in minori mundo homine" nigdy nie pobłądzi, jeśli będzie

---

106 Jw., s. 148.

107 Por. T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955, s. 80 nn.

108 Słowa Seneki „membri sumus corporis magni" znalazły oddźwięk u Arnolda z Bonneval, *De operibus sex dierum*, prol. PL 189, 1515: „Quasi magni corporis membra, rerum naturas, distinguens propria loca et nomina, congruas mensuras et officia [Deus] assignavit" (cyt. za: Chenu, jw., s. 24). Odnośnie do „wielkiego Człowieka": Elbern, *Species crucis*, jw., s. 182; von Einem, jw., s. 27 n.

109 Jw., s. 56, w. 1-10.

wiernie naśladowała wzorzec, jakim dla niej jest „maior mundus"[110]. Człowiek, będąc obrazem Boga i obrazem nieba, jeśli chodzi o jego duszę, oraz wierną kopią natury, jeśli chodzi o jego ciało, odzwierciedla Boga i naturę także w ich dynamice, w ich twórczości: „Ille, id est Creator" est actor maximus quia magnus actor est homo, maior natura, maximus Creator"[111]. Oparte na wypowiedziach Pisma św. przekonanie o obecności Boga w człowieku, o tym, że jest on „świątynią Boga żywego"[112], „świątynią Ducha Świętego", zbiegało się w XII w. zarówno z próbami sformułowania nauki o Duchu Świętym w kategoriach platońskiej doktryny o duszy świata, jak i z próbami schrystianizowania platońskiej wizji kosmosu, pojętego jako projekcja bożej myśli („idee", „formy"), bożej dobroci, bożej miłości i piękna. W rezultacie, odnoszono określenia „mieszkanie Boga", „świątynia Ducha Świętego" nie tylko do człowieka, ale także do świata. Myśl tę przekładano na język teorii mega- i mikrokosmicznej: świat jest mieszkaniem Boga i w tym też sensie jest megakosmosem; człowiek jest, względnie powinien być, mieszkaniem Boga i w tym też sensie jest, względnie stać się może, prawdziwym mikrokosmosem[113].

REPERKUSJE PLATOŃSKIEGO WĄTKU SPOŁECZNO-POLITYCZNEGO

Wilhelm z Conches, Bernard Silvestris, Jan z Salisbury[114], Alan z Lille[115], Raul z Longchamp sądzili, w oparciu o teksty Kalcydiusza[116], św. Augustyna i Plutarcha, że ustrój społeczno-polityczny „państwa ziemskiego" powinien odzwierciedlać „państwo boże", jakim jest świat — megakosmos, oraz „państwo boże", jakim jest człowiek — mikrokosmos. W świecie — pisał Wilhelm z Conches — duchami rozkazującymi, przewidującymi i działającymi są Bóg i aniołowie; ci ostatni są także pośrednikami pomiędzy człowiekiem, będącym przedmiotem bożej opatrzności a Bogiem[117]. Ustrój państwa bożego odzwierciedla się — z woli bożej — w psycho-

[110] Tamże, s. 64, w. 95: „In minori mundo homine Physis intelligit non errandum, si maioris mundi similitudinem sibi sumpserit in exemplum".

[111] Guillaume de Conches, jw., s. 112.

[112] 2 Kor VI, 16; 1 Kor VI, 19.

[113] Por. Kranz, jw., s. 104 n.

[114] *Policraticus*, V, 2-4; VI, 1-35, PL 199, 540 i 589.

[115] *De planctu naturae*, PL 210, 444 A-D.

[116] *Timaeus*, 231-235, jw., s. 245-248. Por. także: Augustinus, *De civitate Dei*, VIII, 14, PL 41, 238. Poglądy, które określiliśmy jako ,,platoński wątek społeczno-polityczny", Allers nazwał ,,Holistic Microcosmism". Por. Allers, jw. s. 367.

[117] jw., s. 308, Appendix A. 15. ,,Socrates in ordinatione sue rei pu[blice] imitatur divinam dispositionem tam in microcosmo quam in megachosmo, id est minori vel maiori mundo. Sicut enim Creator in mundo, qui eius civitas est, voluit esse ordines, ita Socrates in sua civitate disponens. In mundo eim quidam sunt spiritus imperantes vel providentes ut Creator et angeli divine menti semper assistentes [...] vel elementa superiora ut ignis et aer que ita agunt in inferiora, quia calorem et humorem quod nihil ab eis sunt patientia. Sunt etiam in mundo quidam spiritus, secundum quosdam, tantum patientes, vel ipsi homines Alii hic legunt de elementis inferioribus, scilicet terra et aqua, que a superioribus tantum sunt patientia".

fizycznej strukturze człowieka. Wziąwszy ją pod uwagę — Platon i Sokrates — doszli do wniosku, że zadania i funkcje, jakie w organizmie ludzkim pełni głowa, będąca siedzibą troskliwej i przewidującej mądrości, powinien w rzeczpospolitej pełnić senat. Poniżej głowy znajdują się ręce skore do czynu oraz serce, siedlisko męstwa i odwagi; w republice ten stan rzeczy powinni odzwierciedlać żołnierze, wytrwali na trudy i dzielni w obronie rzeczpospolitej. Poniżej serca mieszczą się nerki, będące siedzibą pożądliwości; w republice ich odwzorowaniem jest stan rzemieślniczy. I wreszcie nogi, które stanowią odpowiednik dwóch najbardziej biernych żywiołów megakosmosu tj. wody i ziemi; w rzeczpospolitej ich status i funkcje odzwierciedla warstwa wieśniacza: rolnicy, ogrodnicy, pasterze, myśliwi, a więc ludzie mieszkający poza murami i na przedmieściach[118].

Bernard Silvestris nadał swojej interpretacji platońskiego wątku socjalno-politycznego sens bardziej kosmologiczny. Według niego we wszechświecie wyróżnić można trzy główne człony: najwyżej niebo, najniżej ziemia, pośrodku powietrze. Z nieba rozkazuje i dysponuje Bóstwo, egzekutorami są moce („potestates"), zadomowione w powietrzu i eterze.[119] to, co znajduje się na ziemi podlega i jest rządzone. Nie inaczej ma się rzecz z człowiekiem: rozkazuje dusza, mieszcząca się w głowie („arx", „totius corporis capitolium"); egzekutorem jej rozkazów jest siła („vigor"), zlokalizowana w klatce piersiowej; rządzonymi są części niższe, tj. dolna połowa ludzkiego ciała[120].

REPERKUSJE WĄTKU TYPOWO NEOPLATOŃSKIEGO
„homo medietas atque adunatio"

Wątek ten docierał do myślicieli średniowiecznych poprzez dzieła Pseudo-Dionizego Areopagity, Maksyma z Chryzopolis, *De natura hominis* Nemezjusza z Eme-

[118] Tenże, *Glosae super Macrobium* [Com. I, I, 1], Cod. Bernen. 266, fol. 1rb-1va. „Plato voluit in re publica esse quosdam inperantes et providentes ut senatum, quosdam pugnantes ut milites, quosdam servientes ut plebem. Et est Plato et Socrates in ordine rei publice divinam imitatus dispositionem que est in humano corpore talis: caput alciorem locum optinet et quasi dominium supra cetera membra, in quo est sedes sapientie propter tres cellulas, de quibus alibi. Quemadmodum igitur sapientia est in capite et in reliquis membris providet, ita senatores in alciori loco existentes, id est in arce civitatis, inferioribus provident et eorum motus et acciones dispensant. Sub capite sunt manus que sunt prone ad agendum, et cor in quo est sedes animositatis. Ita sub illis de senatorio ordine sunt milites qui ad laboris tolerantiam proni sunt et ad rei publice defensionem animosi. Sub corde sunt renes in quibus humana viget concupiscentia. Ita sub militibus sunt cupedenarii, sutores, pelliparii et ceteri artifices. Ad ultimum sunt pedes: sic extra muros in suburbio sunt agricole ad colenda rura" (cyt. za: *Guillaume de Conches, Glosae super Platonem,* jw., s. 75,b).

[119] Jw., s. 64, w. 97: „In illo subtili mundani corporis apparatu caelum fastigio supereminet altiore. Aer, terra: terra de infimo, aer de medio circumsistunt. De caelo deitas imperat et disponit, exequuntur iussionem, quae in aere vel in aethere mansitant potestates".

[120] Tamże, w. 102. „Non secus et in homine cautum est, inperaret anima in capite, exequeretur vigor eius constitutus in pectore, regerentur partes infimae pube tenus et infra collocatae. Physis igitur, sollers ut erat artifex, cerebrum animae, cor vitae, epar appetentiae futurum destinat fundamentum".

zy[121], *Liber de causis*[122] i *Asclepiusa*. Pierwszym, który doń nawiązał był Jan Eriugena. Jego zdaniem, człowiek dlatego został stworzony jako obraz boży, aby w nim wszystkie stworzenia („omnes creature"), zarówno obdarzone umysłem, jak i zmysłami, a więc różne, spolaryzowane skrajności mogły stanowić nierozłączną jedność i aby człowiek był ośrodkiem („medietas") i zjednoczeniem („adunatio") wszystkich stworzeń. Słuszność takiej interpretacji potwierdzają — zdaniem Eriugeny — te teksty Pisma św., w których określono człowieka mianem „omnis creatura[123]. Poza tym poświadcza ją przedstawiony w Księdze Rodzaju fakt, iż Bóg wprowadził człowieka do gotowego już świata; podkreślił w ten sposób, że człowiek jest jak gdyby podsumowaniem wszystkiego („omnium conclusio")[124]. Nazywa on także człowieka „creaturarum omnium officina": pojmuje jak anioł, rozumuje jak człowiek, odczuwa jak zwierzę, posiada życie jak roślina, składa się z duszy i ciała; nie brak więc w nim niczego, co jest w stworzeniach[125]. Te różne przeciwne sobie natury stanowią w nim jedną harmonijną całość, podobną do tej, jaką tworzą różne przeciwstawne sobie dźwięki[126]. „Quoniam Christus quattuor humanae naturae partes accepit et in seipso adunavit, universam creaturam, hoc est intellectualem et sensibilem, assumpsisse et in seipso adunasse manifestum est. Etenim in homine quem totum accepit, universa creatura condita est"[127].

Określenia: „medietas atque adunatio", „omnium officina", „omnium conclusio" przejął Eriugena od Maksyma Wyznawcy (Maksyma z Chryzopolis)[128].

---

[121] Por. przypisy: 20 i 25.

[122] Sądzono, że dzieło to było znane Gilbertowi de la Porrée. Por. A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen-âge*, Paris 1895, s. 168 n. Dziś sądzi się, że pierwszym autorem, który to dzieło wykorzystał, był Alan z Lille. Por. Gilson, *Historia filozofii*, jw., s. 173.

[123] *De divisione naturae*, II, 9, PL 122, 536. ,,Homo ad imaginem Dei factus est, ut omnis creatura et intelligibilis et sensibilis, ex quibus veluti diversis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret, et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum. Non enim ulla creatura est, quae in homine intelligi non possit; unde etiam in Sacris Scripturis omnis creatura nominari solet. In Evangelio siquidem scriptum est: Praedicate Evangelium omni creaturae; item in Apostolo: Omnis creatura congemiscit et dolet usque adhuc".

[124] Tamże, IV, 10, PL 122, 782. ,,Post mundi visibilis ornatus narrationem, introducitur homo velut omnium conclusio, ut intelligeretur quod omnia quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur".

[125] Tamże, III, 37, PL 122, 733: ,,Non inmerito dicitur homo creaturarum omnium officina quoniam in ipso universalis creatura continetur. Intelligit quidem ut angelus, ratiocinatur ut homo sentit ut animal irrationale, vivit ut germen, corpore subsistit, nullius creaturae expers".

[126] Por. przypis 58.

[127] *De divisione naturae*, II, 13, PL 122, 541 C—D.

[128] Por. Maksym Wyznawca, *Ambigua*, II, 37, n. 508-515, PG 91, 1304 nn. Miejsce to określiła d'Alverny jako: ,,Une des plus belles pages des *Ambigua*, où il montre l'homme rassemblant en lui toute la nature et la ramenant vers sa Cause première semble avoir inspiré en bonne partie l'anthropologie du *De Divisione Naturae*". Maksym nazywa tam człowieka ,,veluti quaedam cunctorum continuatissima officina omnibusque per omnem differentiam extremitatibus per se ipsum naturaliter medietatem faciens [...] omnem habens profecto naturaliter extremorum medietatibus omnium per ipsam ad extrema omnia copulativam propriarum partium proprietatem adunationis

„Medietas", „in medio", „medius" pojmowano w średniowieczu bądź to w sensie neoplatońskiej teorii bytu, a więc w sensie centralnego ogniwa „złotego łańcucha bytów", bądź też w sensie biblijnych sformułowań o centralnej pozycji człowieka w widzialnym świecie, pozycji, będącej konsekwencją stworzenia świata ze względu na człowieka i dla człowieka[129]. Według pierwszego z tych ujęć człowiek stanowił wyjątkowo doniosły człon wiążący („nodus", „nexus", „vinculum", „copula",) i styk („horizon", „confinium", „limes", „umbilicus") bytów duchowych i cielesnych, wieczności i czasu, nieba i ziemi. Powyższe stanowisko szczególnie mocno odzwierciedla się w wypowiedziach Bernarda Silvestris, który nazywa człowieka: „medietas aureae catenae", „superioris, inferiorisque mundi umbilicus"[130]; mówi o nim, że:

Mentem de caelo, corpus trahet ex elementis,
Ut terras habitet corpore, mente polum[131].

Św. Tomasz z Akwinu, podzielając krytyczny stosunek Arystotelesa w odniesieniu do tych wszystkich, którzy pojmowali człowieka jako „mikrokosmos" w sensie dosłownym, a więc jako byt istotowo tożsamy z „makrokosmosem", nazywa człowieka „quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut medium inter utrasque, utrasque bonitatis participet et corporalis et spiritualis; unde et »omnis creaturae« nomine homo intelligitur. Marc. ult. 15, ubi dicitur: »Praedicate Evangelium omni creaturae«; ut beatus Gregorius exponit"[132]. W podobny sposób, oparty głównie na ujęciach Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcy, a także *Asclepiusa* i *Liber de causis*, przedstawiali człowieka Mikołaj z Kuzy i Marsilio Ficino[133]. Natomiast św. Hildegarda z Bingen rozumiała „medietas", „me-

virtutem, per quam ipse secundum causam segregatorum generationis complendus modus futurus est divinae visionis [...] homo velut coniunctio quaedam naturalis universaliter per proprias partes medietatem faciens extremitatibus, et in unum ducens in seipso multo secundum naturam a se invicem distantia spatio ut ad Deum utpote causalem omnia unitate congregante". Cyt. za: d'Alverny, *Le cosmos symbolique*, jw., s. 51 nn. Por. także: L. Thunberg, *Microcosmos and Mediator, The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, s. 140 nn.

129 Doktryna o stworzeniu świata ze względu na człowieka i dla człowieka nie była obcą także filozofom starożytnym, zwłaszcza stoikom. Por. Cyceron, *O naturze bogów*, II, 53, 133; 61, 154, przeł. W. Kornatowski. [W:] *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1961, t. I, s. 147 i 159. Por. także: Pliniusz, *Historia naturalna*, VII, 1, przekład I. i T. Zawadzkich, Warszawa — Wrocław 1961 s. 49. „Pierwsze miejsce słusznie należy się człowiekowi, ze względu na którego, jak się zdaje, stworzyła wszystko inne przyroda".

130 *De mundi universitate*, VII, jw. s. 47, w. 1-3.

131 Tamże, X, s. 55, w. 15.

132 *In III Sententiarum, prologus.*

133 Por. S. Swieżawski, *Z antropologii filozoficznej XV wieku*, „Studia Mediewistyczne", 9(1968) 240. To w gruncie rzeczy neoplatońskie ujęcie pozycji człowieka w stosunku do rzeczywistości stanowiło jak gdyby „materiam communem" chrześcijańskiej antropologii. Nie było ono obce św. Augustynowi. „sed inter pecora et angelos [...] medius homo [...] infra angelis sed supra pecoribus". Por. Allers, jw., s. 361. Spopularyzował je Nemezjusz z Emezy: „velut medius est intellectualis et sensibilis substantiae". Por. Burkhard, jw., s. 15.

dium", „medius" w sensie centralnej pozycji, jaką zajmuje człowiek we wszechświecie. Umieściła go pośrodku koncentrycznych, oszałamiająco barwnych kręgów widzianego przez nią kosmosu: „homo velut in medio earum sedens ipsis divina dispositione praesidet"[134]. Jej wizję ludzkiego fenomenu inspirowały najprawdopodobniej relacje Księgi Rodzaju o stworzeniu człowieka i nawiązujące do nich słowa św. Pawła: „Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae"[135]. Według Hildegardy człowiek zajmuje centralne miejsce we wszechświecie, ponieważ jest obrazem Boga i najdoskonalszym z zamieszkujących świat stworzeń. Wilhelm z Conches wyjaśnił centralną pozycję człowieka we wszechświecie w oparciu o sformułowanie: „omnis creatura". Jego zdaniem, człowiek tak właśnie został w Piśmie św. określony, ponieważ każda rzecz albo jest człowiekiem albo ze względu na człowieka została stworzona; zajmuje on więc jak gdyby centralne miejsce wśród stworzeń: „quasi aequaliter medius, id est communis, medium locum, id est terram quae in medio est occupavit"[136]. Wilhelm pojmował człowieka jako „medium" także w sensie ontologicznym. Dowodził mianowicie, w oparciu o *Timaiosa*, że stworzenie człowieka, a właściwie duszy ludzkiej było niezbędne ze względu na doskonałość dzieł bożych; skoro bowiem istnieją istoty rozumne nie posiadające zmysłów, jak aniołowie, oraz istoty zmysłowe pozbawione rozumu, jak zwierzęta, powinien przeto być pomiędzy nimi jakiś człon pośredni („quoddam medium"), czyli byt zarazem rozumny i zmysłowy, jakim jest człowiek[137].

Przytoczone wypowiedzi na temat tego, co pośredniczy, łączy i jednoczy, świadczą, że wielu średniowiecznych myślicieli opowiedziało się za neoplatońską koncepcją „medietas", zacieśniając przy tym platońskie rozumienie „pośrednika", a więc „liczby", „proporcji", „harmonii", do świata widzialnego. Neoplatonizm przedstawiał ludzki fenomen jako „pośrednika κατ' ἐξοχήν", jako pewien odpowiednik hezjodejskiego Erosa, czy orfickiego Phanesa.

Zdaniem Maksyma Wyznawcy i Eriugeny określeniami ekwiwalentnymi z „omnis creatura" są: „medietas atque adunatio", „omnium conclusio", zwłaszcza zaś „omnium officina". Termin „medietas" dotyczy więc tylko jednego z aspektów owego biblijnego sformułowania. Według Eriugeny, człowiek jest „omnium officina", ponieważ pojmuje jak anioł, rozumuje jak człowiek, odczuwa jak zwierzę, posiada życie jak roślina. Natura ludzka składa się więc z czterech części. Pogląd,

---

[134] *Sanctae Hildegardis Scivias*, jw., s. I, 3, 408 A.

[135] Kol 1, 15.

[136] Guillaume de Conches, *In Boetii De consolatione philosophiae*, wyd. J. M. Parent, [W:] *La doctrine de la création dans l'école de Chartres* Paris — Ottawa 1938, s. 128: „Unde est quod homo in divina pagina vocatur omnis creatura, quia videlicet res omnis vel est homo vel propter hominem creata, et ita omnia sola voluntate vel bonitate divina et non indigentia propter hominem sunt facta. Idcirco cum omnis creatura propter hominem esset facta, quasi equaliter medius, id est communis, medium locum, id est terram que in medio est occupavit".

[137] Tenże, *Glosae super Platonem*, 126, jw., s. 223: „Exigit autem ut quemadmodum sunt quedam rationalia sine sensu ut angeli, quedam sensibilia sine ratione ut bruta animalia, sit quoddam medium quod et rationale sit et sensibile ut homo".

iż analiza natury ludzkiej ujawnia jej cztery „nawarstwienia", głosił już Grzegorz Wielki. Różnica pomiędzy jego ujęciem a ujęciem Eriugeny polegałaby na tym, że nie uznawał on „ratiocinari" za coś odrębnego od „intelligere". W rezultacie wymieniał następujące cztery człony natury ludzkiej: „esse", „vivere", „sentire", „intelligere"[138]. Podobnie św. Tomasz z Akwinu: „ratio", „vires sensitivas", „vires naturales", „ipsum corpus"[139]. Ze względu na ciągłość i rozpowszechnienie doktryny o „quattuor humanae naturae partes" trudno nie wysunąć przypuszczenia, iż średniowieczni miniaturzyści dlatego wpisywali postać człowieka (Adama, Chrystusa) w kwadrat, ponieważ symbolizował on owe cztery „części" natury ludzkiej, które przyjął i zjednoczył w sobie także Chrystus. Czy tak rozumiany „kwadrat" mógłby być zarazem diagramem człowieka-mikrokosmosu?

Według Grzegorza, Eriugeny, Tomasza, a także innych autorów średniowiecznych, natura ludzka stanowi „adunatio", „conclusio", „officina", „confluxus" natur cielesnych i duchowych. Ze względu na duchowe — człowiek nie identyfikuje się ze światem widzialnym ani też nie odzwierciedla go tylko i wyłącznie. Jest czymś więcej niż mikrokosmosem. Czym? Odpowiedź „Hermesa Trismegistosa": ,,magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum, hoc enim in naturam dei transit, quasi ispe sit deus" — wydawać się musiała ogromnej większości autorów średniowiecznych nazbyt panteistyczna[140]. Opinii tej nie podzielał Mikołaj z Kuzy. Dlatego też nie zawahał się nazwać człowieka: „humanus Deus, microcosmus aut humanus mundus"[141].

Doktryna o czterech częściach natury ludzkiej była w swej istocie doktryną neoplatońską. W jej ramach można więc było mówić o człowieku, iż jest on mikrokosmosem w sensie, który określiliśmy jako „kosmogenetyczny". To zaś znaczyłoby, że zarówno dusza świata, jak i indywidualne dusze ludzkie tworzą sobie swój własny „kosmos", czyli, że ładzą, porządkują, harmonizują swoje „zwierzę", swoje własne „mieszkanie".

---

[138] *Homiliae in Evangelium*, 29, PL 76, 1214: ,,Omnis creaturae aliquid habet homo. Habet namque commune esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum animalibus, intelligere cum angelis. Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo, iuxta aliquid omnis creatura est homo. Omni ergo creaturae praedicatur evangelium cum soli homini praedicatur, quia ille videlicet dicitur propter quem in terra cuncta creata sunt et a quo omnia per quamdam similitudinem aliena non sunt". Opis natury ludzkiej przedstawiony przez Grzegorza Wielkiego stał się rodzajem ,,doctrinae communis" antropologii średniowiecznej. Por. Allers, jw., s. 345 n. Por. przyp. 35.

[139] *Summa Theologica*, I, q. 96, a. 2: ,,Respondeo dicendum quod in homine quodammodo sunt omnia; et ideo secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis; vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundum quas convenit cum plantis; et ipsum corpus, secundum quod convenit cum rebus inanimatis".

[140] Por. przyp. 18. Por. także uwagi wydawcy (A. D. Nock) na temat stosunku autorów średniowiecznych do *Asclepiusa*, zamieszczone w „Introduction", s. 267-275.

[141] *De conjecturis*, II, 14.

Myśliciele chrześcijańscy z reguły odrzucali platońską i neoplatońską doktrynę o duszy świata. Według nich przyczyną sprawczą, formalną i celową świata, a zatem i jego „kosmosu", był transcendentny Bóg. Natomiast myśl, iż dusza ludzka jest zasadą „kosmosu" w swoim „zwierzęciu", w swoim „mieszkaniu", uznawali za słuszną. Bóg stworzył przecież duszę ludzką na obraz i podobieństwo Swoje. A więc odzwierciedla Go również i w Jego działaniu kosmogenetycznym. Musiał to być pogląd nader rozpowszechniony i popularny, skoro dotarł nawet na karty poczytnego podręcznika lekarskiego, jakim było *Compendium medicinae* Gilberta Anglika. Dusza ludzka — pisał Gilbert — pod wieloma względami przypomina swego Stwórcę. Podobnie jak On, cieszy się przywilejem pojedynczości. Podobnie jak Bóg ujmuje wszystko razem, tak dusza ujmuje w ten sam sposób wiele rzeczy. I wreszcie: podobnie jak On jest przyczyną sprawczą wszystkiego co dzieje się w „makrokosmosie", tak ona jest przyczyną sprawczą i celową licznych czynności w swoim „mikrokosmosie"[142]. Myśl, iż dusza ludzka jest zasadą „kosmosu" w swoim „zwierzęciu", podjął także św. Tomasz z Akwinu. Nawiązał do niej w trakcie rozpatrywania „czterech części natury ludzkiej". Wyszedł zaś od stwierdzenia: „in homine quodammodo sunt omnia". Jego zdaniem zawiera ono następujący sens: „tylko według sposobu w jaki człowiek panuje nad tym wszystkim, co jest w nim samym, tylko według tego sposobu przysługuje mu panowanie nad innymi"[143]. Ze słów tych wnosić można, że dusza jest sprawczynią „kosmosu" w swoim własnym ludzkim świecie. Jej kosmogenetyczna rola polegałaby na scalaniu i harmonizowaniu tego wszystkiego, co jest w człowieku, a co poza nim znajduje się w rozproszeniu. Dokonujący się w człowieku proces integracji, a zatem także i hominizacji natur składających się na ludzki fenomen osiągnął apogeum z chwilą, kiedy natura ludzka przez tajemnicę Wcielenia została zjednoczona z Bogiem[144].

Przedstawione wyżej poglądy św. Tomasza stanowią zaledwie uboczny, dionizyjsko-neoplatoński nurt w jego, w gruncie rzeczy arystotelesowskiej, filozoficzno-teologicznej antropologii. Do tradycyjnych wątków mikrokosmicznych odnosił się on bowiem nieufnie i ze stale ponawianymi zastrzeżeniami. Stwierdzał, że między człowiekiem a światem dopatrzyć się można zaledwie „pewnego podobieństwa", że jest to „podobieństwo tylko częściowe"[145]. Powściągliwość Tomasza wydaje się

[142] *Compendium medicinae Gilberti Anglici*, jw., f. 244v, col. 1.

[143] Por. przyp. 139.

[144] *In III Sententiarum*, prologus: „Et ideo quando humana natura per Incarnationis mysterium Deo conjuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt, ut possit dici quod legitur Jos., 4, 18 »Reversae sunt aquae in alveum suum, et iterum fluere caeperunt«". W duchu i w kategoriach mikrokosmicznych zinterpretował antropologię św. Tomasza P. Tischleder (*Der Mensch in der Auffassung des hl. Thomas von Aquin*, [W:] *Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen und philosophischen Anthropologie*. Festschrift: F. Tillmann, wyd. Th. Steinbüchel und Th. Müncker, Düsseldorf 1934, s. 53 nn).

[145] Por. przyp. 28; Por. także: *In II Sententiarum*, d. 1, q. 2, a. 3: „In homine est quaedam similitudo ordinis universi, unde et minor mundus dicitur quia omnes naturae quasi in homine confluunt". *Quodlibeta*, IV, a. 3: „quod homo assimilatur maiori mundo quantum ad aliquid [...] non tamen ad omnia assimilatur universo".

mieć swoje źródło, obok uprzednio wymienionych, także i w odmiennych sposobach pojmowania przez Platona i Arystotelesa sensu terminu „kosmos". Platon przez „kosmos" rozumiał przede wszystkim „ład", „porządek", „proporcję", „harmonię" świata idei, którego niedoskonałym przejawem jest świat rzeczy. Arystoteles, odrzuciwszy platońską koncepcję świata idealnego, spowodował, że mianem „kosmos" zaczęto oznaczać świat materialny, a właściwie: świat zjawisk meteorologicznych. W średniowieczu nie rozgraniczano należycie obu tych sensów. W rezultacie mieszano aspekt formalny „kosmosu" z jego aspektem treściowo-materialnym. Powstałe wskutek tego niedomówienia i niekonsekwencje odzwierciedlają się także w ówczesnych teoriach mikrokosmicznych.

Filozofem, który swoją wizję człowieka oparł na neoplatońskim wątku kosmogenetycznym był Mikołaj z Kuzy. Być może, iż pod wpływem arystotelesowskiej koncepcji człowieka pojmował on ,,kosmogenetycznie''nie samą li tylko duszę ludzką, lecz całego człowieka. Było to zresztą zgodne z jego podstawową dyrektywą metodologiczną: „żadnej części nie można zrozumieć, jeśli się nie zrozumie całości, albowiem całość wyznacza części„[146]. Cokolwiek jest w człowieku — a jest w nim wszystko, gdyż jest on przecież „omnis creatura" — jest w nim w sposób ludzki. Jest w nim świat ducha — jest więc człowiek Bogiem, lecz nie w sensie absolutnym, ponieważ jest człowiekiem: „Humanus est igitur Deus". Człowiek jest także światem, lecz nie jest tylko ścieśnieniem wszystkiego („mundus contractus"), ponieważ jest człowiekiem: „Est igitur homo microcosmos aut humanus quidem mundus"[147]. Człowiek hominizuje wszystko, co jest w nim. Doskonaląc siebie, doskonali tym samym świat. Pełnia człowieczeństwa zrealizowała się w Chrystusie. Chrystus jako Bóg jest człowiekiem i Chrystus jako człowiek jest Bogiem. Z listu św. Pawła do Rzymian wynika, że całe stworzenie, a więc nie tylko człowiek, oczekiwało Wcielenia Chrystusa. W nim bowiem „omnis creatura" osiąga pełnię doskonałości[148]. Człowiekowi nie jest więc nic obce — ani niebo, ani ziemia. Zespalając i harmonizując to wszystko, co jest w nim, odnajduje w sobie zasady matematyki, astronomii, muzyki. Odnajduje i tworzy „kosmos".

Antropologiczne poglądy Mikołaja z Kuzy stanowią jak gdyby „medietas", „horizon", „confinium" średniowiecznych wątków mikrokosmicznych z ich renesansowymi odpowiednikami. Są hymnem na cześć człowieka wypowiedzianym

---

[146] Por B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, s. 149. „Rodowód" tego sformułowania sięga do Anaksagorasa: πάντα ἐν παντί; „quodlibet in quo libet". Por. Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, II, 5. wyd. E. Hoffmann, R. Klibanksy, Leipzig 1932, 76 (4).

[147] *De conjecturis*, II, 14; *De docta ignorantia*, III, 3, jw., 126: ,,Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmus aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur".

[148] *De docta ignorantia*, III, 2. Por. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, s. 42.

przez chrześcijańskiego filozofa pod koniec średniowiecza, hymnem podobnym do tego („ἀνθρώπου ἐγκώμιον"), jaki wygłosił pod koniec starożytności inny chrześcijański filozof i teolog — Nemezjusz z Emezy[149].

*

„Imago rex." — Sformułowaniem tym posłużył się Wilhelm z Saint-Thierry dla podkreślenia królewskiej pozycji człowieka w świecie widzialnym, pozycji, do której predestynował człowieka fakt, iż jest on „quaedam animata imago electa" Króla wszechrzeczy[150].

Powyższe sformułowanie doskonale nadaje się do scharakteryzowania średniowiecznych dociekań antropologicznych. Dotyczyły one „obrazu". Najpierw obrazu i podobieństwa bożego w duszy ludzkiej, następnie obrazu i podobieństwa świata w człowieku. Ten ostatni problem roztrząsano w świetle platońskiej kosmologii i neoplatońskiej teorii bytu, zwłaszcza zaś w świetle platońskich i neoplatońskich wątków mikrokosmicznych. W tych ramach pojmowano człowieka jako „trzeci świat"[151]; szczególnie mocno podkreślano pokrewieństwo głowy ludzkiej ze sferą nieba; sądzono, że ciało człowieka jest mikrokosmosem, ponieważ składa się z tych samych żywiołów, co i makrokosmos. Obok aspektu materialno-treściowego uwypuklano aspekt formalno-celowy: w całym człowieku, a więc i w jego duszy, i w jego ciele, oraz w jego działaniach odzwierciedla się ten sam ład, porządek, proporcja, harmonia, ten sam „kosmos", który występuje także i we wszechświecie. Określenie człowieka przez Pismo św. mianem „omnis creatura" umożliwiło teologom i filozofom średniowiecznym interpretację ludzkiego fenomenu w duchu i kategoriach neoplatońskiej teorii bytu. W tej perspektywie widziany człowiek przedstawiał się już nie tylko jako „mikrokosmos", jako „obraz" świata ujmowalnego zmysłami i świata ujmowalnego umysłem, ale jako „ogniwo", „łącznik", „horyzont" obu tych światów, jako „zjednoczenie", „zbiornik" i „klamra" świata duchowego i fizycznego.

---

149 Por. Böhner, Gilson, jw.

150 *De natura corporis et animae*, II, PL 180, 717 B. „Dicitur secundum humanam consuetudinem imago rex; sic humana natura quoniam ad imperium aliorum constituta est, per similitudinem ad universitatis regem veluti quaedam animata imago electa est" (cyt. za: Javelet, jw., t. 1, s. 247).

151 Por. Bartholomaeus Anglicus, *De rerum proprietatibus*, VIII, 1, Frankfurt 1601 (fotomechaniczny przedruk: Frankfurt a. M. 1964), s. 368: „Tertio dicitur homo minor mundus, quia totius mundi imaginem in se representat. Est itaque primus mundus aeternus in divina mente aeternaliter permanens. Secundus mundus perpetuus est, divina voluntate esse perpetuum et originem ex illo contrahens. Tertius secundum quid est caducus omnium similitudinem in se gerens".